المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة ندوات ومناظرات رقم 46



التاريخ وأدب النوازل

دراسات تاريخية مهداة للفقيد محمد زنيبر

إنجاز الجمعية المغربية للبحث التاريخي

تنسيق محمد المنصور - محمد المغراوي



التاريخ وأدب النوازل

المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة ندوات ومناظرات رقم 46



التاريخ وأدب النوازل

دراسات تاريخية مهداة للفقيد محمد زنيبر

إنجاز الجمعية المغربية للبحث التاريخي

تنسيق محمد المنصور - محمد المغراوي

الكتاب : التاريخ وأدب النوازل (مناظرة).
منشورات : كلية الآداب بالرباط.
الغلاف : إعداد عمر أفا.
الخطوط : بلعيد حميدي.
التصفيف : أنسيف الزنايدي ـ الرباط، الهاتف : 72.70.66.
الطبع : مطبعة فضالة ـ المحمدية.

الطبعة : الأولى 1995.
الإيداع القانوني : 1995/651.
ردمك : 9981-825-45-X.
التسلسل الدولي : 1113/0377.

طبع هذا الكتاب بدعم
من مؤسسة كونراد أديناور

المحتويات

كتاب.محت

تقديم

بتعاون مع شعبة التاريخ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، نظمت الجمعية المغربية للبحث التاريخي يومي 16 و17 دجنبر 1989 لقاءً علميا حول موضوع «**التاريخ وأدب النوازل**» تكريما للأستاذ محمد زنيبر. وقد شارك بإلقاء العروض مجموعة من الأساتذة الباحثين من عدد من الجامعات المغربية، من زملاء الأستاذ محمد زنيبر وأصدقائه وطلبته، اعترافا بما قدمه للبحث التاريخي عموما، ولشعبة التاريخ وللجمعية المغربية للبحث التاريخي من خدمات جليلة على مدى عشرات السنين.

وكان هذا اللقاء مناسبة للوقوف على مجموعة من الملاحظات المنهجية المتعلقة باستخدام مادة النوازل والفتاوى في البحث التاريخي، كما قدمت فيه دراسات تطبيقية أكدت بالفعل أهمية هذا التراث للباحث في التاريخ المغربي من خلال نماذج من مختلف الحقب التاريخية.

وفي العشرين من نونبر 1993، فوجئنا بوفاة الأستاذ الجليل محمد زنيبر وملف هذا اللقاء ماثل للطبع، وبهذه المناسبة نقدم هذه الأعمال إلى روح أستاذنا الفقيد محمد زنيبر تغمده الله بواسع رحمته.

نبذة عن حياة الأستاذ الراحل محمد زنيبر



- ولد الأستاذ محمد زنيبر يوم 3 غشت 1923 بمدينة سلا، وكان والده العلامة أبو بكر زنيبر من أعيانها وعلمائها.
- تلقى تعليمه الابتدائي بمدرسة أبناء الأعيان بمدينة سلا، والثانوي بليسي كَورو (ثانوية الحسن الثاني حاليا) بالرباط، وبها حصل على الباكالوريا سنة 1946.
- اعتقل وهو طالب بالثانوي، على أثر المظاهرات التي عرفتها مدينة سلا بعد تقديم عريضة المطالبة بالاستقلال في يناير 1944.
- رحل في بعثة طلابية إلى فرنسا للدراسة بالسربون، وقد حصل في دراسته الجامعية على ثلاث إجازات : في الفلسفة والأدب والتاريخ سنة 1950.
- عاد إلى المغرب في نفس السنة فانخرط في سلك التدريس بالقنيطرة، ثم بثانوية مولاي يوسف بالرباط.
- تقلد بعد الاستقلال عدة مناصب إدارية في ديوان جلالة الملك المغفور له محمد الخامس، ثم بوزارة الخارجية التي كان يرأس فيها قسم إفريقيا.

ابتداء من سنة 1963، تفرغ للتدريس بكلية الآداب بالرباط بعد مغادرته وزارة الخارجية.

- ساهم في تعريب شعبة التاريخ ومغربتها وتولى رئاستها عدة مرات.
- وفي سنة 1982 عين مديرا للدراسات بسلك تكوين المكونين (الفوج الأول).
- ساهم في تأسيس آتحاد كتاب المغرب والجمعية المغربية للبحث التاريخي والجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر. وكان عضوا نشيطا في عدة جمعيات ثقافية وفنية.
- ألف عدة كتب في التاريخ والقصة والرواية، وترجم عن الفرنسية، كما حقق بعض المصادر التاريخية أو شارك في تحقيقها، وحرر كثيرا من مواد موسوعة **«معلمة المغرب»**. وبذلك ترك الفقيد تراثا هاما من الدراسات والأبحاث في ميادين مختلفة.
- شارك في عدد هام من المؤتمرات والندوات العلمية في المغرب والخارج.
- أشرف على عدد من الرسائل والأطروحات الجامعية.
- نال جائزة المغرب الكبرى للكتاب مرتين : 1971 و1992.
- نال وسام العرش من درجة فارس (1972) ثم وسام العرش من درجة ضابط (1992).
- توفي الأستاذ محمد زنيبر خلال وجوده في دراسة علمية بالديار الإسبانية يوم 20 نونبر 1993، وقد دفن بمسقط رأسه سلا. رحمه الله.

ببليوغرافيا الراحل الدكتور محمد زنيبر

بـقـلـمـه

إعداد : محمد المغراوي
كلية الآداب ـ الرباط

تشتمل هذه اللائحة على ببليوغرافيا أعمال أستاذنا الراحل الدكتور محمد زنيبر التي كتبها في ما يقرب من خمسين سنة من الإنتاج العلمي والعطاء الفكري في مجالات أدبية وفنية وفلسفية وتاريخية وسياسية. وتحتاج هذه اللائحة فعلاً إلى تحليل لمعرفة ما كانت تنطوي عليه شخصية الأستاذ محمد زنيبر من إبداع، وما كان يميزها من عمق في المقاربة والتحليل.

وقد ضمنتُ هذه الببليوغرافيا اللائحةَ التي وضعها الأستاذ محمد زنيبر رحمه الله في أواخر حياته، والتي شملت جل أعماله المنشورة والمخطوطة مرتبة حسب السنوات في 219 عنوان ؛ وتدخلت في ترتيبها حسبما تقتضيه الضرورة، وزدت عليها العناوين التي صدرت للأستاذ في أواخر حياته في بعض المجلات أو الندوات أو الموسوعات، وكذا الأعمال التي صدرت بعد وفاته حتى بلغت 308 عنوان.

I ـ المقالات والأبحاث

1949

1 ـ تأملات في العصر، **العلم**، فبراير.
2 ـ على ذكر الشعر الرمزي، **العلم**، ع 766 و772، فبراير.
3 ـ الالتزام في الثقافة العربية المعاصرة، **المحرر**، ع 573 و579 و585.
4 ـ دفاع عن الأدب القديم، **رسالة المغرب**، ع 3، مارس.
5 ـ فن القصص، **العلم**، ع 779، مارس.

6 ـ السلم بين الحكومات والشعوب، **العلم**، ع 788، مارس.

7 ـ من هو المثقف ؟، **العلم**، ع 804، أبريل.

8 ـ الغاية والوسائل، **العلم**، ع 812، أبريل.

9 ـ هل هناك اختيار ؟، **العلم**، ع 819، أبريل.

10 ـ أفلاطون والحب (1)، **رسالة المغرب**، ع 9، أبريل.

11 ـ أفلاطون والحب (2)، **رسالة المغرب**، ع 12، مايو.

12 ـ الإصلاح الاجتماعي قبل كل شيء، **العلم**، ع 838، مايو.

13 ـ الإنسان والأدب (1)، **العلم**، ع 846، مايو.

14 ـ الإنسان والأدب (2)، **العلم**، ع 870، يونيو.

15 ـ حياتنا الثقافية (1)، **رسالة المغرب**، ع 18، يونيو.

16 ـ حياتنا الثقافية (2)، **رسالة المغرب**، ع 22، يوليو.

17 ـ كيف نعرف أدبنا العربي ؟، **العلم**، ع 888، يوليو.

18 ـ حياتنا الثقافية (3)، **رسالة المغرب**، ع 24، غشت.

19 ـ حياتنا الثقافية (4)، **رسالة المغرب**، ع 26، غشت.

20 ـ توجيه الطالب، **العلم**، ع 906، غشت.

21 ـ كيف نعرف الثقافة الغربية؟، **العلم**، ع 912، غشت.

22 ـ في سبيل الإنتاج، **رسالة المغرب**، ع 27، غشت.

23 ـ نظرات عن «جوته»، **العلم**، شتنبر.

24 ـ على ذكر الأخلاق، **العلم**، ع 944، شتنبر.

25 ـ في خلوة الانتظار، **رسالة المغرب**، ع 30، شتنبر.

26 ـ في الطفولة، **رسالة المغرب**، أكتوبر.

27 ـ النقد الأدبي (1)، **العلم**، ع 1026، دجنبر.

1950

28 ـ النقد الأدبي (2)، **العلم**، ع 1044، يناير.

29 ـ ساعتي، **رسالة المغرب**، ع 61، مايو.

1952

30 ـ الموسيقى والغناء، **المغرب**، ع 1507، أكتوبر.

31 ــ الدستور، **المغرب**، ع 1961، يناير.

1960

32 ــ خواطر عن النقد، **دعوة الحق**، يُوليو.

33 ــ الربيع في الشعر العربي (1)، **دعوة الحق**، نونبر.

34 ــ الربيع في الشعر العربي (2)، **دعوة الحق**، دجنبر.

1961

35 ــ الربيع في الشعر العربي (3)، **دعوة الحق**، مارس.

36 ــ الربيع في الشعر العربي (4)، **دعوة الحق**، أبريل.

37 ــ الربيع في الشعر العربي (5)، **دعوة الحق**، مايو.

38 ــ الربيع في الشعر العربي (6)، **دعوة الحق**، يوليو.

39 ــ يقظة صعبة، **دعوة الحق**، أكتوبر.

40 ــ وجهة التاريخ، **دعوة الحق**، دجنبر.

1962

41 ــ قيمة اللحظة، **دعوة الحق**، مارس.

42. ــ عوامل الوحدة في المغرب العربي، **دعوة الحق**، أبريل.

43 ــ الصراع المقبل، **دعوة الحق**، يوليو.

44 ــ نحو تجديد محتوى ثقافتنا القومية (1)، **دعوة الحق**، دجنبر.

1963

45 ــ نحو تجديد محتوى ثقافتنا القومية (2)، **دعوة الحق**، يناير.

46 ــ نحو تجديد محتوى ثقافتنا القومية (3)، **دعوة الحق**، فبراير.

47 ــ نحو تجديد محتوى ثقافتنا القومية (4)، **دعوة الحق**، مارس.

1964

48 ــ مناهل الصفا للفشتالي، **البحث العلمي**، ع 3، شتنبر.

49 ــ من الواجب احترام الموضوع، **أقلام**، ع 5، أكتوبر.

50 ــ نجيب محفوظ، الكاتب العربي الذي يكتب عن مجتمعه (1)، **دعوة الحق**، نونبر.

51 ــ نجيب محفوظ، الكاتب العربي الذي يكتب عن مجتمعه (2)، **دعوة الحق**، دجنبر.

52 ــ كيف نشأت التقاليد العلمية بسوس، **البحث العلمي**، ع 3، شتنبر ــ دجنبر.

1965

53 ــ الإكسير في فكاك الأسير لابن عثمان، **البحث العلمي**، ع 4ـ5، يناير ــ غشت.

54 ــ مستودع العلامة لابن الأحمر، **البحث العلمي**، ع 4ـ5، يناير ــ غشت.

55 ــ نجيب محفوظ، الكاتب العربي الذي يكتب عن مجتمعه (3)، **دعوة الحق**، يناير.

56 ــ نجيب محفوظ، الكاتب العربي الذي يكتب عن مجتمعه (4)، **دعوة الحق**، فبراير.

57 ــ نجيب محفوظ، الكاتب العربي الذي يكتب عن مجتمعه (5)، **دعوة الحق**، أبريل.

58 ــ هل من المستحيل أن يلتقي الروائي المعاصر مع «ألف ليلة وليلة»؟، **دعوة الحق**، يونيو.

59 ــ نجيب محفوظ، الكاتب العربي الذي يكتب عن مجتمعه (6)، **دعوة الحق**، يوليو.

60 ــ الأسس العلمية لدراسة تجربتنا الثقافية (3 حلقات)، **المحرر**، لأيام 8/21 و4 و1965/9/12.

61 ــ منابع الشعر وحقيقة الشاعر (1)، **دعوة الحق**، نونبر.

62 ــ منابع الشعر وحقيقة الشاعر (2)، **دعوة الحق**، دجنبر.

1966

63 ــ منابع الشعر وحقيقة الشاعر (3)، **دعوة الحق**، فبراير.

64 ــ محاولة جديدة لتفسير نكبة البرامكة، **البحث العلمي**، ع 8، ماي ــ غشت.

65 ــ ماهي الثقافة الطبقية ؟، **أقلام**، ع 9ــ10.

66 — Coup d'œil sur quelques chroniques almohades récemment publiées, **Hespéris-Tamuda**, vol. VII, fasc. unique, pp. 41-60.

1967

67 ــ حول بعض الكتب المنشورة أخيرا عن الدولة الموحدية، **البحث العلمي**، ع 10، يناير ــ أبريل.

68 ــ حيرتنا الأخلاقية، **الإيمان**، مارس.

69 ــ الاستشراق، **الإيمان**، دجنبر.

70 ــ الدراسات الإسلامية بفرنسا، **دعوة الحق**، دجنبر.

71 — Les schismes dans l'Islam d'Henri Laoust, **Hespéris-Tamuda**, vol. VIII, fasc. unique, pp. 231-241.

1968

72 ــ القرآن والتاريخ، **دعوة الحق**، يناير.

1969

73 ــ التفكير الإسلامي من خلال بعض الدراسات الحديثة، **البحث العلمي**، ع 14ــ15، يناير ــ دجنبر.

74 ــ دفاع عن التاريخ، **دعوة الحق**، يونيو.

1970

75 ــ ارتسامات عن مورياك، **دعوة الحق**، شتنبر.

1971

76 ــ الازدواجية الثقافية في حياتنا الفكرية، **آفاق**، ربيع 1971، ص. 31ــ43.

77 ــ من وحي التراث، **آفاق**، ربيع 1971.

78 ــ نظرة جديدة عن ابن قتيبة، **دعوة الحق**، يونيو.

79 ــ «الأدب العربي» لأندري ميكيل، **دعوة الحق**، أكتوبر.

80 ـ «الشرق الثاني» لجاك بيرك (1)، **البحث العلمي**، ع 18، أكتوبر.

81 ـ «آسيا وأوربا» لإيمانويل بيرل، **دعوة الحق**، نونبر.

1972

82 ـ الوزارة العباسية، **دعوة الحق**، يناير.

83 ـ الثورة الثقافية بين المثقفين والجماهير، **آفاق**، ربيع 1972.

84 ـ الفرق في الإسلام، **دعوة الحق**، أبريل.

85 ـ أدبنا الحالي في الميزان، **أقلام**، مايو.

86 ـ «الشرق الثاني» لجاك بيرك (2)، **البحث العلمي**، ع 20ـ21، يوليو.

87 ـ مفهوم الأصالة في ثقافتنا القومية (1)، **أقلام**، ع 4، نونبر.

1973

88 ـ مفهوم الأصالة في ثقافتنا القومية (2)، **أقلام**، مارس.

89 ـ مفهوم الأصالة في ثقافتنا القومية (3)، **أقلام**، يوليو.

90 ـ مفهوم الأصالة في ثقافتنا القومية (4)، **أقلام**، دجنبر.

1974

91 ـ «الشرق الثاني» لجاك بيرك (3)، **البحث العلمي**، يناير ـ أبريل.

1975

92 ـ الالتزام في الثقافة المغربية المعاصرة (1)، **المحرر**، ع 14، مارس.

93 ـ الالتزام في الثقافة المغربية المعاصرة (2)، **المحرر**، ع 21، مارس.

94 ـ الالتزام في الثقافة المغربية المعاصرة (3)، **المحرر**، ع 24، مارس.

1976

95 — Le rôle d'Abdelkrim dans la lutte pour la libération nationale, in **Abdelkrim et la République du Rif** (Paris 18-20 Janv. 1976), Maspéro, Paris, 1980.

1977

96 ـ مجلة هسبريس تمودا في أعدادها الأخيرة، **مجلة كلية الآداب بالرباط**، ع 1، يناير، ص. 225ـ250.

97 ــ اجتماع اتحاد المؤرخين العرب ببنغازي (أكتوبر 1974)، **مجلة كلية الآداب بالرباط**، ع 1، يناير، ص. 315ـ318.

98 ــ أمثال الأندلس (عرض لأطروحة دكتوراه)، **مجلة كلية الآداب بالرباط**، ع 1، يناير، ص. 251ـ271.

99 ــ عرض العدد 15 من مجلة هسبريس تمودا، **مجلة كلية الآداب بالرباط**، ع 2، ص. 277ـ300.

100 ــ ابن الخطيب والتجديد في المنهاج التاريخي، **مجلة كلية الآداب بالرباط**، ع 2، ص. 79ـ126.

101 ــ الثقافة والمجتمع في تاريخ المغرب (8 حلقات)، **المحرر**، لأيام 10 و17 و31 يوليوز، و7 و21 غشت، و12 شتنبر و9 و23 أكتوبر.

102 ــ من مظاهر أزمة المثقف في المغرب، **المحرر**.

1978

103 ــ قراءات في تاريخ القرن 19 بالمغرب : صفحة من التضامن في نطاق المغرب العربي (1)، **المحرر الثقافي**، 1978/3/5.

104 ــ قراءات في تاريخ القرن 19 بالمغرب : صفحة من التضامن في نطاق المغرب العربي (2)، **المحرر الثقافي**، 1978/3/12.

105 ــ قراءات في تاريخ القرن 19 بالمغرب : صفحة من التضامن في نطاق المغرب العربي (3)، **المحرر الثقافي**، 1978/3/19.

106 ــ قراءات في تاريخ القرن 19 بالمغرب : صورة من الكيد الاستعماري، الحماية القنصلية (1)، **المحرر الثقافي**، 1978/3/26.

107 ــ قراءات في تاريخ القرن 19 بالمغرب : صورة من الكيد الاستعماري، الحماية القنصلية (2)، **المحرر الثقافي**، 1978/4/2.

108 ــ قراءات في تاريخ القرن 19 بالمغرب : صورة من الكيد الاستعماري، الحماية القنصلية (3)، **المحرر الثقافي**، 1978/5/14.

109 ــ تراثنا الثقافي لماذا ؟ (1)، **أقلام**، ع 1، فبراير.

110 ــ تراثنا الثقافي لماذا ؟ (2)، **أقلام**، ع 2، مارس.

111 ــ تراثنا الثقافي لماذا ؟ (3)، **أقلام**، ع 3، أبريل.

112 ــ الأنثربولوجيا التقليدية عند العرب، **الحوليات المغربية لعلم الاجتماع**.

113 ـ الصورة التاريخية للمثقف المغربي التقليدي : ابن زاكور على حقيقته، **مجلة كلية الآداب بالرباط**، ع 3ـ4، ص. 97ـ128.

114 ـ ظاهرة التواكب بين تاريخ المشرق والمغرب العربيين، **المؤرخ العربي** (بغداد)، ع 6، ص. 155ـ178.

1979

115 ـ الديوان (قصة)، **المناهل**، ع 14، مارس، ص. 126ـ171.

116 ـ اليوسي فكر قوي وراء شخصية قوية، **المناهل**، ع 15، يوليو، ص. 260ـ286.

117 ـ بين جناحي العروبة، **المناهل**، ع 16، دجنبر، ص. 164ـ190.

118 ـ ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي، **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، منشورات كلية الآداب بالرباط، يونيو 1979، ص. 1ـ49.

1980

119 ـ سقط الزند (قصة)، **المناهل**، ع 14، مارس، ص. 158ـ170.

120 ـ الوحدة المغربية بين الاختيار الظرفي والحتمية التاريخية، **المشروع**، أكتوبر.

121 ـ الناصرية بين صداها العالمي وأثرها في المغرب، **المحرر**، 1980/11/2.

122 ـ الناصرية بين صداها العالمي وأثرها في المغرب، **المحرر**، 1980/11/9.

123 ـ اتجاه عياض الفكري بين واقع ومذهب، **المناهل**، ع 19، دجنبر، ص. 400ـ431.

124 ـ مفهوم الحضارة الإسلامية، **مجلة كلية الآداب بالرباط**، ع 7، ص. 17ـ37.

1981

125 ـ أصول الحضارة الإسلامية، **المناهل**، ع 20، مارس، ص. 86ـ118.

126 ـ القرن الرابع عشر بين التجارب والأحلام، **المشروع**، يونيو.

127 ـ الفكر المغربي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، **مجلة كلية الآداب بالرباط**، ع 8. ص. 317ـ334.

128 ـ الصناعة في نسق ابن خلدون الاجتماعي، **أعمال ندوة ابن خلدون**، منشورات كلية الآداب بالرباط، ص. 227ـ324.

129 ـ مفهوم الحضارة الإسلامية، **المؤرخ العربي**، ع 17، ص. 224ـ249.

1982

130 ـ سبتة مدينة رائدة في تاريخ الثقافة المغربية، **المناهل**، ع 22، يناير، ص. 191ـ223.

131 ـ الخلفية الاجتماعية والثقافية لحركة المهدي بن تومرت، **المناهل**، ع 24، يوليو، ص. 107ـ140.

132 ـ الغزالي بين الخصوم والمعجبين، **المناهل**، ع 25، دجنبر، ص. 58ـ78.

133 ـ حفريات عن شخصية يعقوب المنصور (1)، **مجلة كلية الآداب بالرباط**، ع 9، ص. 23ـ52.

1983

134 ـ محمد بن عبد الكريم ونشوء الفكر الوطني المغربي، **مجلة تاريخ المغرب**، ع 3، يونيو، ص. 27ـ39.

135 ـ الطريق الطويلة، **المناهل**، ع 27، يوليو، ص. 169ـ204.

1984

136 ـ حفريات عن شخصية يعقوب المنصور (2)، **مجلة كلية الآداب بالرباط**، ع 10، ص. 25ـ44.

1985

137 ـ المرابطون وجوه وآثار، **مذكرات من التراث المغربي**، بإشراف العربي الصقلي، الرباط 1985، ج 2، ص. 118ـ123.

138 ـ يوسف بن تاشفين، **نفس المرجع**، ج 2، ص. 124ـ137.

139 ـ زينب النفزاوية، **نفس المرجع**، ج 2، ص. 138ـ143.

140 ـ علي بن يوسف، **نفس المرجع**، ج 2، ص. 144ـ147.

141 ـ الثورة الموحدية، **نفس المرجع**، ج 2، ص. 152ـ168.

142 ـ الحس الإعلامي عند الموحدين، **نفس المرجع**، ج 2، ص. 169ـ183.

143 ـ معركة الملوك الثلاثة، **نفس المرجع**، ج 3، ص. 174ـ194.
144 ـ المحيط الأطلسي : مسرح للنضال في القرن 17 م (العياشي، قراصنة سلا)، **نفس المرجع**، ج 3، ص. 248ـ268.
145 ـ صفحة عن تاريخ التضامن المغربي، **نفس المرجع**، ج 4، ص. 218ـ233.
146 ـ معركة إيسلي، **نفس المرجع**، ج 4، ص. 234ـ241.
147 ـ محمد بن عبد الكريم : حرب الريف، **نفس المرجع**، ج 5، ص. 161ـ191.
148 ـ السلفية، **نفس المرجع**، ج 5، ص. 240ـ244.
149 ـ محمد الخامس : رمز في تصاعد، **نفس المرجع**، ج 6، ص. 14ـ28.
150 ـ المطالب المستعجلة : مقدمة مطالب الشعب المغربي. **نفس المرجع**، ج 6، ص. 29ـ41.
151 ـ من أجل رؤية جديدة لتاريخ الفكر العربي الإسلامي، **أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية**، منشورات كلية الآداب بالرباط، ص. 47ـ88.
152 ـ وقفة مع شخصية الحاج علي زنيبر ودلالتها التاريخية (1)، **مجلة دار النيابة**، ع 6، ربيع 1985، ص. 18ـ21.
153 ـ نحو اكتشاف جديد للثقافة الإسلامية، **مجلة الإسلام اليوم** (الإيسيسكو)، ع 3.

1986

154 ـ الناصرية وتحرير بلاد المغرب، **الوحدة**، ع 16، يناير، ص. 52ـ63.
155 ـ تحولات المجتمع المغربي، **المشروع**، ع 6، يناير ـ مارس.
156 ـ وقفة مع شخصية الحاج علي زنيبر ودلالتها التاريخية (2)، **مجلة دار النيابة**، ع 11، صيف 1986، ص. 9ـ14.
157 ـ مراكز الحضارة الإسلامية (1)، **مجلة كلية الآداب بالرباط**، ع 12، ص. 7ـ14.
158 ـ حوار مع محمد زنيبر، **حوار حول الفكر الخلدوني**، منشورات جريدة الاتحاد الاشتراكي، ص. 77ـ90.
159 ـ هل هناك مصادر داخلية للإصلاح، **ندوة الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**، منشورات كلية الآداب بالرباط، ص. 327ـ354.

160 ــ شذرات تاريخية عن مدينة سلا، **في النهضة والتراكم : دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية مهداة للأستاذ محمد المنوني**، الدار البيضاء، دار توبقال، ط 1. ص. 241ـ256.

1987

161 ــ مراكز الحضارة الإسلامية (2)، **مجلة كلية الآداب بالرباط**، ع 13، ص. 9ـ20.

162 ــ تحية في ذكرى، **ندوة عبد الله الجراري، الحلقة الأولى : كتابة تاريخ العدوتين**، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة، ط 1، ص. 23ـ27.

163 ــ مكانة المصادر الأجنبية إلى جانب الحوليات المغربية في تاريخ الدولة العلوية، **المناهل**، ع 36، يوليو، ص. 138ـ153.

164 ــ المعنى التاريخي لدعوة مجلس الأعيان، **المغرب من العهد العزيزي إلى سنة 1912**، منشورات الجامعة الصيفية، يوليوز، ج 2، ص. 197ـ210.

165 ــ لقاء النضال بين محمد الخامس والحركة الوطنية (1939ـ1947)، **الندوة الدولية حول محمد الخامس الملك الرائد**، منشورات جمعية رباط الفتح، ص. 173ـ193.

1988

166 ــ سبتة تاريخ يجب أن يعرف، **المشروع**، ع 7ـ8، ص. 111ـ135.

167 ــ الغزالي والنية، **أبو حامد الغزالي : دراسات في فكره وعصره وتأثيره**، منشورات كلية الآداب بالرباط، ص. 253ـ274.

168 ــ سلا في طريقها إلى سنة 2000، **أبو رقراق**، ع 1، ص. 7ـ8.

169 ــ مفهوم الدولة والأمة في العصر الوسيط، **الوحدة**، ع 42، مارس، ص. 64ـ69.

1989

170 ــ الحركة السلفية بالعدوتين سلا والرباط، **ندوة الحركة السلفية في المغرب العربي**، مطبوعات جمعية المحيط الثقافية بأصيلا، ص. 89ـ102.

171 ــ معركة «حطين» من التمزق إلى الوحدة، **المؤرخ العربي**، ع 39، ص. 65ـ176.

172 ــ خطوة حاسمة في نشوء الدولة بالمغرب : الدولة الإدريسية، **دعوة الحق**، ع 274، أبريل، ص. 39ــ45.

173 ــ شعر الملحون المغربي كظاهرة أساسية في تاريخ الثقافة المغربية، في : **الأدب الشعبي المغربي**، الرباط، منشورات كلية الآداب بالرباط، ص. 41ــ51.

174 ــ تجارة القوافل في المغرب، **المناهل**، ع 38، دجنبر، ص. 104ــ135.

1990

175 ــ محور فاس ــ سبتة وأهميته في العصر الوسيط، **المدينة في تاريخ المغرب العربي**، منشورات كلية الآداب II، الدار البيضاء، ص. 321ــ337.

176 ــ الليلة الثانية بعد الألف (قصة)، **المناهل**، ع 39، دجنبر، ص. 52ــ60.

177 ــ البحث التاريخي عن الدولة العلوية في الجامعة المغربية، **أعمال جامعة مولاي علي الشريف الخريفية**، وزارة الثقافة، الرباط، ص. 54ــ66.

178 ــ الصحافة الدورية المغربية ودورها في الثلاثينات، في : **محمد داود : الحركة الوطنية في الشمال والمسألة الثقافية**، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ص. 91ــ100.

1991

179 ــ التراث في أفق المستقبل، **الثقافة المغربية** (وزارة الثقافة)، ع 1، ماي ـ يونيو، ص. 58ــ62.

180 ــ عطر مخيف (قصة قصيرة)، **الثقافة المغربية** (وزارة الثقافة)، ع 2، يوليو ــ غشت، ص. 30ــ33.

181 ــ جيل التساؤل عند نجيب محفوظ، **الثقافة المغربية** (وزارة الثقافة)، ع 3، شتنبر ــ أكتوبر، ص. 24ــ29.

182 ــ عودة شاعر إلى الحياة، **الثقافة المغربية** (وزارة الثقافة) ع 4، نونبر ــ دجنبر.

183 ــ التبادل الثقافي بين الأندلس والمغرب وأثره في التطور العلمي بالبلدين، **مجلة كلية الآداب بالرباط**، ع 16، ص. 9ـ42.

184 ــ منزلة طنجة بين المدن المغربية في العصور الإسلامية الأولى، في : **طنجة في التاريخ المعاصر 1800ــ1956**، منشورات كلية الآداب بالرباط، ص. 43ــ52.

185 ـ عبد الرحمن حجي (1318ـ1391/1901ـ1971)، **ديوان عبد الرحمن حجي**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ص. 17ـ58.

1992

186 ـ في أفق التواصل الثقافي بين مصر والمغرب، في : **العلاقات المصرية المغربية**، الندوة الثانية، القاهرة، وزارة الثقافة، ص. 203ـ218.

187 ـ شباب مشوب بالعزيمة المتقدمة، **جريدة الاتحاد الاشتراكي**، 16ـ1ـ1992.

188 ـ حوار مع الأستاذ محمد زنيبر، **مجلة أمل**، ع 1، ص. 112ـ129.

189 ـ بعض موانئ التجارة المغربية في العصر الوسيط، **أعمال ندوة التجارة في علاقتها بالمجتمع والدولة عبر تاريخ المغرب**، منشورات كلية الآداب I، الدار البيضاء، ج 1، ص. 237ـ245.

1993

190 ـ نصان عن مقاومة الدار البيضاء والشاوية في سنة 1907، **ندوة المقاومة المسلحة المغربية، (1900ـ1934)**، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، ص. 54ـ83.

191 ـ السينما والثقافة التاريخية، **السينما والتاريخ**، منشورات كلية الآداب II، الدار البيضاء، ص. 45ـ50.

192 ـ النوازل السياسية في المغرب الحديث، **بحوث مهداة إلى محمد الطالبي في عيد ميلاده السبعين**، منشورات كلية الآداب بمنوبة، تونس، ص. 45ـ50.

193 ـ التعاون المغربي الأندلسي في مجالات الفلسفة والعلوم الدقيقة، **التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب**، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ص. 107ـ126.

194 ـ تاريخ تادلا في العصر الوسيط، **تادلا : التاريخ، المجال، الثقافة**، منشورات كلية الآداب ببني ملال، ص. 25ـ35.

195 ـ المرأة في التاريخ الأندلسي، **المناهل**، ع 44.

196 – L'itinéraire psycho-intellectuel d'Ibn Toumart, dans : **Mahdisme, crise et changement dans l'histoire du Maroc**, publications de la Faculté des Lettres de Rabat. pp. 15-29.

1994

197 ـ أزمة الحكم الموحدي في النصف الأول من القرن السادس الهجري/القرن الثالث عشر الميلادي، **الإسطوغرافيا والأزمة**، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، كلية الآداب بالرباط، ص. 9ـ24.

198 ـ إطلالة على منطقة الصويرة في العصر الوسيط، **الصويرة : الذاكرة وبصمات الحاضر**، منشورات كلية الآداب بأكادير، ص. 77ـ90.

199 ـ الفكر المغربي في مواجهة الضغط الإمبريالي ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر، **دراسات تاريخية مهداة للفقيد جرمان عياش**، منشورات كلية الآداب بالرباط، ص. 323ـ336.

200 ـ نقلة من شجرة، **أبو بكر القادري : دراسات وشهادات**، إعداد وتنسيق نجاة المريني، الدار البيضاء، دار النجاح الجديدة، ص. 103ـ107.

II ـ إسهامات في «معلمة المغرب»

إصدار الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، بإشراف الدكتور محمد حجي، سلا، مطابع سلا.

ج 1، 1989.

201 ـ الآلة. ص. 66ـ73

202 ـ ابراهيم بن اسماعيل الهنتاتي. ص. 77ـ78

203 ـ ابراهيم بن تاشفين اللمتوني. ص. 79ـ80

204 ـ ابراهيم بن تعيشت بن يوسف بن تاشفين. ص. 81ـ82

205 ـ ابراهيم بن عبد المومن الموحدي. ص. 85ـ86

206 ـ ابراهيم بن علي الكومي. ص. 86ـ87

207 ـ ابراهيم بن يعقوب المنصور. ص. 94ـ95

ج 2، 1989

ج 3، 1991

ج4، 1991

ج 5، 1992

ج 6، 1992

251 ـ بيت المال. ص. 1916ـ1919

252 ـ البياسي، عبد الله بن محمد الموحدي. ص. 1976ـ1978

ج 7، (تحت الطبع).

253 ـ ابن جامع، إبراهيم.

III ـ الكتب المنشورة

254 ـ **فرانز فانون**، بالاشتراك مع محمد برادة ومولود معمري، 1962.

255 ـ **الهواء الجديد** (مجموعة قصصية)، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1972 (نالت جائزة المغرب).

256 ـ **الإسلام منذ الانطلاقة الأولى إلى نهاية الدولة الأموية** (وثائق ونصوص 1)، الرباط، مطابع المغرب الكبير، 1973.

257 ـ **الشابل** (مسرحية)، الدار البيضاء، دار النشر المغربية.

258 ـ **العالم الإسلامي في العصر العباسي : عصر الخلفاء الكبار** (وثائق ونصوص 2)، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1985.

259 ـ **البيان المغرب في تاريخ الأندلس والمغرب لابن عذاري المراكشي** (القسم الثالث الخاص بالموحدين)، تحقيق بالاشتراك مع جماعة من الأساتذة، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1985.

260 ـ **خطوات في التيه** (مجموعة قصصية)، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1986.

261 ـ **إفريقيا** لمارمول (3 أجزاء)، ترجمة بالاشتراك مع جماعة من الأساتذة، الرباط، الجمعية المغربية للتأليف والنشر والترجمة، 1984ـ1989.

262 ـ **صفحات من الوطنية المغربية من الثورة الريفية إلى الحركة الوطنية**، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1990، 219 ص.

263 ـ **عروس أغمات** (مسرحية)، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1991 (نالت جائزة المغرب الكبرى للكتاب).

264 ـ **تحفة الفضلاء ببعض فضائل العلماء** لأحمد بابا التنبكتي، ترجمة إلى الفرنسية، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، 1992.

265 ـ **بين صوتين** (رواية)، الرباط، منشورات الفنك، 1994، 317 ص.

IV ـ الأعمال المخطوطة

266 ـ تحقيق جزء كامل من **الذخيرة** لابن بسام.

267 ـ **صفحات من تاريخ العباسيين.**

268 ـ **المؤرخون العرب.**

269 ـ **العرب في عصر الانبعاث.**

267 ـ **تاريخ المغرب في القرنين 17 و18.**

268 ـ **العرب والانثروبولوجيا.**

269 ـ **نظرات في الحضارة الإسلامية.**

270 ـ **مراكش أوسع باب لنفوذ الحضارة الأندلسية إلى المغرب** (مداخلة بندوة بمراكش، 1987).

271 ـ **المصادر العربية عن تاريخ إفريقيا** (مداخلة بندوة اليونسكو بالرباط، 1987).

272 ـ **اللغة والتاريخ** (عرض قدم في الدورة التكوينية التي نظمتها كلية الآداب بالرباط، 17ـ1987/4/20).

273 ـ **من خصوصيات الطرب الغرناطي** (محاضرة بمهرجان وجدة، يوليوز 1987).

274 ـ **الدولة المغربية والنموذج الإسلامي** (1988).

275 ـ **البرتغال العربي** (مداخلة في ندوة بكلية الآداب بفاس، 1988).

276 ـ **النظم والمؤسسات العمومية في تآليف ابن زيدان** (مداخلة في ندوة اتحاد كتاب المغرب بمكناس 1989).

277 ـ **التعريف بالرباط** (1989).

278 ـ **سلا ومكناس في الماضي** (1989).

279 ـ **الأهمية العسكرية لمدينة سلا** (1989).

280 ـ **خلط في الأسماء ووحدة في الروح والهدف** (1989).

281 ـ **تأثير الثقافة الأندلسية بالمغرب وأثرها في التطور العلمي بالبلدين** (بحث في الملتقى الإسباني المغربي للعلوم التاريخية، غرناطة، نونبر 1989).

282 ـ **شعر الملحون المغربي : توطين الظاهرة التاريخية** (1990).

283 ـ **مساهمة الصحراء في بناء الدولة المغربية** (مداخلة بندوة توزر، تونس 24ـ1991/12/26).

284 ـ **لمحة عن المقاومة المغربية غداة حرب الريف سنة 1926، من خلال نص أجنبي** (مداخلة بالندوة العلمية حول المقاومة المغربية ضد الاستعمار 1904ـ1956، بكلية الآداب بأكادير، نونبر 1991) (تحت الطبع).

285 ـ **لمحة عن مقاومة الصحراء المغربية لتوغل الاستعمارين الفرنسي والإسباني** (مداخلة ثانية بنفس الندوة).

286 ـ **حفريات في تاريخ الفكر السياسي بالمغرب** (1992).

287 ـ **الوجه الاجتماعي لحضور الموحدين بالأندلس** (مداخلة بندوة بتطوان، 1992).

288 ـ **المساجد الأولى في تاريخ الإسلام ومكانة الكتبية منها** (مداخلة في ندوة عن الكتبية بمراكش 1992).

289 ـ **وحدة المغرب الكبير : المشروع الموحدي بين التجربة والفشل** (1992).

290 ـ **ذاكرة ملك** (مساهمة في التعريف بالكتاب 1993).

291 ـ **لوحة الإدريسي عن المغرب في عصره** (1993).

292 ـ **الاقتصاد المغربي في عهد الموحدين** (1993).

V ـ الأحاديث الإذاعية

293 ـ **الفن الإسلامي** (6 أحاديث إذاعية) يناير 1971.

294 ـ **الحيوان الناطق** (حديث إذاعي) 14 فبراير 1971.

295 ـ **الإنسان والعالم** (حديث إذاعي) 21 فبراير 1971.

296 ـ **الإنسان والعالم** (حديث إذاعي) 28 فبراير 1971.

297 ـ **مقاربة الطبع البشري** (5 أحاديث إذاعية) مارس وأبريل 1971.

298 ـ **حول ذكرى تاريخية : مالك بن أنس** (حديثان إذاعيان) 18 و25 أبريل 1971.

299 ـ **من أوليات الفقه الإسلامي** (5 أحاديث إذاعية) مايو 1971.

300 ـ **في رياض الآداب** (3 أحاديث إذاعية) يونيو 1971.

301 ـ من أجل كتابة تاريخ المغرب (9 أحاديث إذاعية).

302 ـ مؤرخو الموحدين (5 أحاديث إذاعية) مخطوطة.

303 ـ ابن زاكور وعصره (4 أحاديث إذاعية) مخطوطة.

304 ـ المدينة الإسلامية (10 أحاديث إذاعية) مخطوطة.

305 ـ الحضارة والأمة في التاريخ المغربي، (27 حديثا إذاعيا بالفرنسية) مخطوطة.

306 ـ الطبيعة البشرية (4 أحاديث إذاعية) مخطوطة.

307 ـ أحاديث في موضوعات فلسفية (أحاديث إذاعية) مخطوطة.

308 ـ عدة أحاديث عن الأدب العربي (بالفرنسية) مخطوطة.

أوائل الإفتاء والمفتين بالمغرب

محمد بنشريفة
أكاديمية المملكة المغربية ـ الرباط

لا نكاد نعرف شيئا يذكر عن القضاء والفتيا في المغرب الأقصى خلال القرون الثلاثة الأولى من العصر الإسلامي. وقد اختلف حال المغرب الأقصى هنا عن حال إفريقية والأندلس : فقضاة قرطبة معروفون واحدا بعد واحد منذ عهد عبد الرحمن الداخل، وكذلك الشأن في قضاة القيروان. أما قضاة فاس في العهد الإدريسي وما تلاه حتى بداية المرابطين، فلا يتجاوز المعروفون منهم عدد أصابع اليد الواحدة[1].

إن هذا الفراغ يرجع إلى أسباب متعددة، منها ضياع المدونات التاريخية حول هذه الحقبة كتواريخ مدينة فاس مثل «**المِقْباس**» وغيره، وتواليف محمد بن يوسف الورَّاق في أخبار سجلماسة والنُّكور والبصرة؛ ومنها أن مدينة فاس في العصر الإدريسي لم تجتمع لها شروط العاصمة المركزية مثلما اجتمعت لقرطبة في الأندلس وللقيروان في إفريقية. فقد كانت مدينة فاس يومئذ لا تختلف عن مدن أخرى في الشمال والجنوب والشرق كسبتة وطنجة والبصرة والنكور وسجلماسة وتلمسان وأرشقول، ويمكن القول إن بعض هذه المدن كانت في ذلك العهد أهم من مدينة فاس[2].

ومما يدل على هذا أن أول طبقة من الفقهاء ذكرها القاضي عياض في «**ترتيب المدارك**» كانت من مدينة البصرة ـ بصرة المغرب ـ ، ومن هذه الطبقة الفقيه أبو

(1) هم عامر بن محمد بن سعيد القيسي قاضي المولى ادريس الثاني، وعيسى بن حيون (أو جنون) قاضي إدريس بن عيسى في أرشقول، وفتوح بن محمد الذي استقضاه أبو العيش محمد بن إدريس بن عمر، وقاسم بن عامر الأزدي قاضي عدوتي فاس في أيام زيري بن عطية. (انظر **الأنيس المطرب** : 27، 29، 103؛ **والذيل والتكملة** 5 : 536، 8 : 245).

(2) لعل أبرز مثال على ذلك هو مدينة سبتة.

هارون عمران بن عبد الله العمري الذي حج سنة 333هـ ولقي بعض فقهاء المالكية في الإسكندرية والقيروان وبجّانة، وقد روى في رحلته أشهر كتاب في الفقه المالكي يومئذ وهو «**كتاب ابن المواز**» وأدخله إلى المغرب والأندلس، ولعله صاحب أول مجموع مغربي في المسائل أو النوازل(3).

ومن هذه الطبقة البصرية أحمد بن حذافة وبشار بن بركانة، وفيهما وفي صاحبهما أبي هارون يقول القاضي عياض : «وكان أحمد فقيها من نمط أبي هارون وبشار دونهما، وكان حجهم الثلاثة في عام واحد، وسماعهم من ابن ميسر وابن أبي مطر وابن اللباد وفضل بن سلمة في عام واحد»(4).

وبعد هذه الطبقة البصرية تجيء أول طبقة فاسية وهي طبقة أبي ميمونة دراس ابن إسماعيل وجبر الله بن القاسم وأبي جيدة، وقد عاش هؤلاء إلى ما بعد منتصف القرن الرابع(5)، وآخرهم أبو جيدة هو صاحب أقدم فتوى فاسية نعرفها، وهي التي رواها الجزنائي بقوله : «ويحكى أن أحد عمال المنصور بن أبي عامر حين تغلب على أرض فاس قال لهم : أخبروني عن أرضكم أصلح هي أم عنوة؟ فقالوا له : لا جواب عندنا حتى يأتي الشيخ – يعنون أبا جيدة بن أحمد اليزغي – فجاء أبو جيدة فسأله فقال : ليست بصلح ولا عنوة، وإنما أسلم أهلها عليها، فقال لهم : خلصكم الرجل»(6).

أما أول الثلاثة، أبو ميمونة، فقد كان له دور حاسم في نشر المذهب المالكي بفاس وكان قد رحل إلى المشرق والأندلس ولقي فقهاء الإسكندرية والقيروان وقرطبة وأخذ عنهم وأخذوا عنه.

ويستفاد من قراءة ترجمته أن الرحلة إلى المشرق والأندلس وإفريقية كانت هي أساس التنمية العلمية، وقوام الحركة الفقهية في المغرب.

ويبدو أن رحلة الفقيه دراس إلى الجهات المذكورة إنما كانت تتويجا لمسيرته العلمية. ففي «**ترتيب المدارك**» أنه قبل رحلته «سمع مع شيوخ بلده»(7) وإن كان

(3) ترتيب المدارك، 5 : 149.
(4) نفسه.
(5) نفسه، 6 :81 ـ 85.
(6) جنى زهرة الآس : 7؛ وسلوة الأنفاس، 3 :93.
(7) ترتيب المدارك، 6 : 81.

القاضي عياض لم يذكر هؤلاء الشيوخ ولم يترجم لهم، وهذا يدل على أن هناك طبقة أو أكثر من فقهاء فاس قبل طبقة دراس لم يصل إلينا خبرهم. ويستفاد من ترجمة دراس أيضا أن فقهاء المغرب لم يكونوا دائما تلاميذ للقيروانيين والأندلسيين، وإنما كانوا غالبا في مستوى أقرانهم وأحيانا في مستوى شيوخهم، فقد حدث دراس بـ«**كتاب ابن المواز**» في القيروان وسمعه منه أبو محمد ابن أبي زيد القيرواني وأبو الحسن القابسي وغيرهما، كما سمع منه بالأندلس أبو الفرج عبدوس وخلف بن أبي جعفر وغير واحد؛ ويقول أبو بكر المالكي القيرواني : «كان أبو ميمونة درّاس من الحفاظ المعدودين والأئمة المبرزين، من أهل الفضل والدين؛ ولما طرأ إلى القيروان آطلع الناس من حفظه على أمر عظيم حتى كان يقال : ليس في وقته أحفظ منه. وكان نزوله عند ابن أبي زيد، وظهر تقصيره بعلماء القيروان وتفوقه على كثير منهم»[8].

وقد نقل القاضي عياض خبر النَّقَّاش الذي كان بين دَرّاس الفاسي وابن اللباد القيرواني، وقولَ هذا لدراس : أظنك تريد أن تكون ديكا في بلدك، وردَّ أبي ميمونة عليه بقوله : لو شئت أن أكون ديكا في غير بلدي كنت[9].

وإذا كانت الهجرة في طلب العلم ثم العودة هما ـ كما رأينا ـ أساس الحركة الفقهية التي ظهرت بالمغرب، فإن عدم الاستقرار وعدم المركزية وضعف الدولة أدت، هي وغيرها، إلى هجرة بعض العلماء وخروجهم من بلادهم التي كانت يومئذ في حاجة إليهم. ومن أبرز الأمثلة في هذا : الإمام الأصيلي الذي ولد ونشأ بأصيلة ثم رحل واستقر في قرطبة حيث كان له شأن أي شأن[10]، والإمام أبو عمران الفاسي الأصل الذي سكن القيروان وعد من أهلها[11]، وهذان العالمان اللذان يحق للمغرب أن يفخر بانتسابهما إليه كان لهما شأو بعيد في تأصيل الفتوى. فقد أورد القاضي عياض شيئا من فتاوى الأصيلي[12]، وقال في أبي عمران : طارت فتاويه في المشرق والمغرب[13]. ويدعونا ذكر الأصيلي هنا إلى ذكر أصيلي آخر كان سميّاً ومعاصراً له هو

(8) نفسه، 6 : 81 ـ 82.
(9) نفسه، 6 : 82 ـ 83.
(10) نفسه، 7 :135.
(11) نفسه، 7 : 243.
(12) نفسه، 7 : 140 ـ 141،
(13) نفسه، 7 : 245،

عبد الله بن الزويزي قاضي اصيلا الذي [illegible] ـ يقول القاضي عياض ـ بعيد الصيت في الفتيا، قال : «وبه يضرب المثل إلى الآن بالمغرب، ويقولون :لا أفعل كذا ولو أفتاك به ابن الزويزي»[14]. ويمكن أن نضيف إلى الفقيهين المذكورين فقيها آخر من أقرانهما وهو ابن أمينة الرعيني المليلي الذي هاجر من المغرب إلى قرطبة فحمل عنه بها علم كثير وكان من المفتين المشهورين[15].

لقد ظلت قرطبة والقيروان قطبين يجذبان أصحاب الفقه من أهل المغرب الأقصى، ولا سيما خلال الصراع العبيدي الأموي. ولهذا كان عدد من فقهاء هذه الحقبة في سبتة وفاس وأغمات من تلاميذ ابن أبي زيد القيرواني[16]. وقد كان لتلاميذه الذين كانوا في أغمات دور كبير في القضاء على البرغواطيين وإطفاء فتنتهم[17]. وقد كان من نتائج غلبة الأمويين على المغرب أن أصبحت سبتة أكبر مركز للفقه والفتوى. ويكفي في الدلالة على هذا ما ذكره المؤرخ ابن حمادو السبتي في ترجمة القاضي أبي عبد الله بن عيسى. قال : «تفقّه عليه قاضي الجماعة ابن منصور والفقيه أبو محمد ابن شبونة والقاضي أبو الفضل عياض ـ وكان عمدته ـ والقاضي ابن عبود والقاضي ابن يربوع والفقيه أبو بكر بن صالح والفقيه أبو عبد الله ابن قاسم والفقيه أبو علي بن سهل وجماعة فقهاء سبتة».

وسمع عليه وحدّث عنه جماعة من الأقطار رحلوا إليه وحلّوا عنده وعلا ذكره وشهر فضله.

وكانت تأتيه الأسئلة من قاضي الجماعة ابن حمدين من قرطبة ومن القاضي ابن شبرين من إشبيلية ومن ابن الملجوم قاضي فاس، ومن غيرها من الأقطار.

وكان إمام المغرب في وقته، ولم يكن في قطر من الأقطار ـ بعد يحيى بن يحيى ـ من حمل عنه الناس أكثر منه ولا أكثر صحابة من أصحابه، ما منهم أحد إلاّ

(14) نفسه، 7 : 110.

(15) نفسه 7 : 111؛ **والأحكام** للشعبي : 328 .

(16) نفسه، 7 : 279،8 : 189.

(17) ذكر أبو علي صالح بن أبي صالح في **دلائل القبلة** أن تلامذة ابن أبي زيد بنوا مساجد في أغمات وأنهم «جعلهم الله سببا لإطفاء فتنة برغواطة الذين داموا بالمغرب نحو ثلاثمائة سنة، لأن أول قيامهم في حوالي خمسين ومائة من الهجرة إلى قريب من أربعمائة»؛ ثم ذكر بعد هذا أن تلامذة ابن أبي زيد شاوروه في قتال البرغواطيين فقال لهم : إن كانت لكم مقدرة فجاهدوهم وقدموا عليكم من هو أكبر قبيلة، وقد سمى المؤلف المذكور عددا من هؤلاء التلاميذ (**دلائل القبلة**، مخطوط).

قُدِّم للقضاء والشورى، وكان مهتبلاً بالكبير من أصحابه والصغير، كثير السؤال عنهم، والعيادة لمرضاهم، والمواساة لهم» (**«ترتيب المدارك»**، 8 : 200).

فهذه الترجمة ناطقة بما وصلت إليه الحركة الفقهية في سبتة قبيل عهد المرابطين؛ ودالّة على الدرجات العليا التي بلغها الفقهاء السّبتيون قبل القاضي عياض.

وقد مرَّ زمن على سبتة كان قضاتها يعينون من قرطبة[18]، كما أن هذه العاصمة ظلت زمناً هي المرجع الأعلى في الفتيا. ولهذا أمثلة متعددة، ومن أشهرها المسألة التي ذكرها القاضي عياض. قال: «ومنها مسألة وقعت ببلدنا سبتة ـ وهي إذّاك من عمل صاحب الأندلس ـ وذلك أن الفقيه يحيى بن تمام، من أهلها، اشترى حصة من حمام فيه شريك، وأشهد البائع لابن تمام في الظاهر أنه تصدق به عليه ليقطع شفعة الشريك، فقام الشريك بشفعته، فأفتى الفقهاء بها (أي بسبتة) إذّاك كلهم بقطع الشفعة، إذ لا شفعة في الصدقة، فقال الشفيع للقاضي : لا أرضى إلا بفتوى فقهاء الحضرة بقرطبة، فرفع إليهم السؤال على وجهه، وبدئ بالشيخ أبي عمر (أي ابن المكوي) فوقّع أسفلَهُ : هذا من حيل الفجار، وأرى أن الشفعة واجبة»[19].

ويبدو أن بعض القضاة الذين عُيِّنوا على سبتة في عهد العامريين كانوا ينظرون في قضايا ما وراءها من بلاد المغرب: فابن زوبع كان يدعى بقاضي سبتة وطنجة وأصيلا والمغرب[20].

وقد ذكر مؤلف **«الأنيس المطرب»** أن زيري بن عطية الذي مَلَك مدينة فاس باسم العامريين ولّى قاضيا عليها هو «الفقيه الفاضل قاسم بن عامر الأزدي»[21]. ولكننا لا نجد لهذا القاضي ذكرا في كتب التراجم، ولا نعرف لماذا أهمله القاضي عياض مِثْلَما أهمل ذكر عامر بن محمد القيسي أول قاض في فاس في العهد الإدريسي[22]، وكذلك من جاء بعده. ومهما يكن السبب في عدم ذكر هؤلاء وغيرهم في **«ترتيب المدارك»**، فإن من المؤكد أن الحركة الفقهية في العصر الإدريسي وما تلاه إلى مطلع القرن الخامس لم تكن ـ برغم الظروف التاريخية المعروفة ـ تنزل

(18) انظر على سبيل المثال : **ترتيب المدارك**، 7 : 112، 281.

(19) **ترتيب المدارك**، 7 : 130 ـ 131؛ وانظر أيضا ص 113؛ **ومذاهب الحكام** : 69 ـ 70.

(20) **ترتيب المدارك**.

(21) **الأنيس المطرب**، 103.

(22) **نفسه**، 27.

كثيرا عن الحركة الفقهية في إفريقية والأندلس. ولكن إهمال المغاربة لأعلامهم وإيثارهم غيرهم على أنفسهم هما من أسباب ضياع عدد من آثارهم وأخبار رجالهم[23]. ونورد فيما يلي مثالين يدلان على ما قلناه؛ ذكر القاضي عياض في ترجمة سعيد بن خلف الله السبتي أنه «كان من جملة من يستفتى»، ثم قال : «وذُكِر أنَّ أبا عبد الله بن عتاب قال لمن سأله بقرطبة عن مسألة من السبتيين: أليس عندكم ابن خلف الله؟ وأثنى عليه»، وزاد قائلا في حق هذا الفقيه : «وكتب بيده كثيرا من الدواوين، فلما رأيت كتابا مشهورا في المذهب إلا وقع إلي بخطه»[24]. وذكر القاضي عياض أيضا في ترجمة عبد الله بن غالب السبتي ما يلي : «قيل إن رجلا من أهل سبتة رفع مسألة إلى القيروان فقيل له : أو ليس ابن غالب حيا؟ قال :نعم، فقيل له : ما ينبغي لبلد فيه مثله أن يرفع منه سؤال»[25].

وقد أسهمت هذه الطبقات الأولى من فقهاء المذهب المالكي في المغرب بحظ طيب في خدمة بعض كتب المذهب كـ«**الموَّازيَّة**» التي عنوا بها عناية خاصة و«**المدونة**» وغيرهما، ويعتبر تعليق عثمان ابن مالك، فقيه فاس وزعيم فقهاء المغرب في وقته، من أقدم ما كتب حول «**المدونة**»[26]. وكان لفقهاء هذه الطبقات أيضا تواليف في النوازل والوثائق والفرائض سماها القاضي عياض في «**ترتيب المدارك**»[27]، وقد كان في هذه الطبقات كما يستفاد من الكتاب المذكور فقهاء من الشمال كما رأينا، ومن الجنوب كأيوب بن محمد تلميذ أبي عمران الفاسي وفقيه المصامدة في وقته[28]، ومثل فقهاء نفيس من تلاميذ ابن أبي زيد القيرواني[29]، وفقهاء جزولة كوجاج بن زلو وأبي القاسم ابن عذراء وأخيه سليمان وعبد الله بن ياسين[30]، وفقهاء الصحراء وقد ذكر عياض منهم مناد اللمتوني وقال إن المثل يضرب بفتياه في بلاد الصحراء وتعظيم أمرها إلى الآن[31]، أي إلى وقته.

(23) انظر **مفاخر البربر**، 76.
(24) **ترتيب المدارك**، 8 : 85 ـ 86.
(25) **نفسه**، 189.
(26) **نفسه**، 78.
(27) راجع الأجزاء 5، 6، 7، 8.
(28) **نفسه**، 79.
(29) **دلائل القبلة**، 16، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط.
(30) **ترتيب المدارك**، 8 : 80 ـ 83.
(31) **نفسه**، 80.

نخلص من هذه المقدمة الإجمالية إلى أن بداية الفقه المالكي بالمغرب وتطوره خلال العهود الإدريسية والزناتية وما قد يكون حصل من صراع بين الفقهاء والخوارج والبرغواطيين وغيرهم، كلها أمور ما تزال في حاجة إلى الدرس.

وخلاصة ما نخرج به من قراءة «**المدارك**» وبعض كتب التراجم ما يلي :

أ) أن ما يقال من أن أبا ميمونة دراس بن إسماعيل وجبر الله الفاسي هما أول من أدخل الفقه المالكي إلى فاس والمغرب الأقصى كلام غير دقيق، فقد وجدنا أعلاما قبلهما.

ب) أن القاضي عياضا أغفل كثيرا من أعلام الفقه المالكي أو لم يقف على أخبارهم، وقد ركز بالخصوص على سبتة وغيرها من مدن الشمال.

ج) أن الفقه المالكي الذي انتشر في المغرب جاءنا في البداية من القيروان أكثر مما جاءنا من الأندلس، ونلحظ هذا حتى في سبتة التي ساد فيها النفوذ الأندلسي في عهد الناصر والمستنصر المروانيين والمنصور ابن أبي عامر. فجل المترجمين من أهل سبتة في «**المدارك**» أخذوا فقههم عن القيروانيين أو القرويين حسب النسبة الشائعة.

د) وهذا لا ينفي أن النفوذ الأندلسي في سبتة وشمال المغرب كان له دور في ازدهار الفقه المالكي، وهو ازدهار يتمثل في تعدد أسماء فقهاء الطبقة التاسعة والعاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة في «**ترتيب المدارك**» من أهل سبتة وطنجة وغيرهما. وكان من أسباب هذا الازدهار أيضا وجود أبي الأصبع عيسى بن سهل الأسدي القرطبي الذي انتقل من الأندلس إلى سبتة في عهد البرغواطي سقوت وولده وأدرك عندهما حظوة وولي قضاء طنجة.

وكان القاضي عياض نفسه ثمرة من ثمرات هذا الازدهار الفقهي، وقد غدت سبتة وطنجة بفضل ذلك مصدر إشعاع فقهي على المغرب بأسره، بما في ذلك فاس نفسها، إذ وجدنا فتاوي صادرة عن فقهاء المدينتين المذكورتين إلى مدينة فاس، وفي «**المعيار**» للونشريسي أمثلة منها.

وعندما خرج المرابطون من رباطهم في الصحراء المغربية ووصلوا إلى أغمات، وجدوا جهازا فقهيا قويّاً كان لهم خير معين على بناء دولتهم، بل ان بعض الفقهاء هبوا

إلى لقاء الملثمين وهم في طريقهم إلى المغرب، مثل عيسى ابن الملجوم الذي ذكرناه آنفا وعبد الله بن حمو بن عمر اللواتي السبتي الذي ٱلتحق بالمرابطين في أول خروجهم من الصحراء ورجع مبشرا بهم في سبتة، وعبد الله بن شبونة السبتي الذي رحل إلى أغمات وغدا المعول عليه في الفتوى يومئذ. ومن أبرز فقهاء سبتة الذين خدموا دولة المرابطين عند قيامها : عتيق بن عمران الربعي أو النفزاوي، صحب يوسف بن تاشفين وولاه قضاء سبتة، ويبدو أن أمير المسلمين المذكور وجهه في رسالة إلى بغداد، وعندما كان راجعا إلى المغرب ردت الريح مركبه إلى الإسكندرية فقبض عليه ووجدت معه كتب من الخليفة العباسي المقتدي بأمر الله إلى أمير المغرب «فرفع إلى أمير الجيوش الذي قتله سنة 484هـ.ولم يكن حظ هذا الفقيه المسكين مثل حظ ابن العربي المعافري الذي قام بعده بمهمة مماثلة ومر بالإسكندرية ورجع إلى بلده سالما [32].

إن جهود المغاربة هذه في خدمة الفقه بلغت في الأخير حد التراكم وأدت إلى الانفجار الفقهي في عهد المرابطين. وقد تمثل هذا الانفجار في مظاهر مختلفة، منها : عظم أمر الفقهاء وقوة نفوذهم واعتماد الدولة عليهم ورجوعها إليهم في كل كبيرة وصغيرة[33].

والذي يهمنا هنا من هذا الانفجار هو كثرة التآليف الفقهية في مختلف فروع الفقه، ومنها كتب الفتاوى موضوع هذه المقالة. وقد أحصيت من أشهرها في تقديمي لكتاب «**مذاهب الحكام**» عشرة مجاميع، ويتمثل حظ المغاربة منها في نوازل الفقيه أبي علي حسن بن زكون التي أسماها : «**اعتماد الحكام في مسائل الأحكام**»، وهي مرتبة حسب ترتيب «**المدونة**»[34]؛ ونوازل الفقيه القاضي عبد الله بن دبوس، وقد سماها : «**الإعلام بالمحاضر والأحكام**»[35]؛ ونوازل القاضي عياض المنسماة بـ«**مذاهب الحكام في نوازل الأحكام**»[36]، وتتمثل خصوصية نوازل عياض في أنها تقدم لنا أدلة ملموسة على نبوغ المغاربة السريع في الفقه ولحاقهم بالإفريقيين والأندلسيين. ويتجلى ذلك في مظهرين :

(32) من مقدمتنا لكتاب **مذاهب الحكام**، 8–9.

(33) **المعجب**، 171–172.

(34) يوجد منهاالأجزاء 7، 8، 9، 10 في الخزانة العامة بالرباط، وعندي منها صورة على الورق.

(35) يوجد منها سفران في خزانة القرويين وآخران في إحدى الخزائن الخاصة، وعندي صورة على الورق من الجميع.

(36) قمت بتحقيقها وظهرت منها طبعتان عن دار الغرب الإسلامي.

أولهما : وجود قضاة مغاربة في عهد المرابطين بالأندلس نفسها مثل عياض، وموسى بن حماد،، وخلوف بن خلف الله الصنهاجي، وعبد الله بن أبي عرجون التلمساني، ومحمد بن داود العكي، وعبد الله بن سعيد الوجدي، والقضاة بني سمجون الطنجيين وغيرهم، وتراجمهم في «**غنية**» عياض، و«**صلة**» ابن بشكوال، و«**تكملة**» ابن الأبّار، و«**صلة**» ابن الزبير، و«**الذيل**» لإبن عبد الملك المراكشي.

أما المظهر الثاني، فيتجلى في مشاركتهم في الإفتاء، وفي نوازل عياض نماذج من فتاويهم، ومنهم عبد الله بن محمد ابن منصور النكوري، ومنصور بن أبي فوناس الزرهوني، وحسن ابن زكّون نزيل فاس، وحسن ابن وردوش الفاسي، ومحمد بن حسون الفاسي، وآخرون، وتراجم هؤلاء في «**الغنية**»و«**الذيل والتكملة**» و«**جذوة الاقتباس**».

وقد ولي عدد من القضاةِ المَغاربة في منصب قاضي الحضرة أو قاضي الجماعة ويدعى صاحب هذا المنصب أيضا بقاضي القضاة، ومن هؤلاء أبو عمران موسى بن حماد الصنهاجي[37]، وأبو محمد عبد الله بن أبي عرجون الأزدي[38]، وأبو محمد عبد الله بن منصور[38م].

ويظهر أن بعض الأندلسيين كانوا يضيقون بهؤلاء القضاة العدويين. فقد قام بعضهم على موسى بن حماد الصنهاجي قاضي غرناطة «وقيل عنه ما لا يحل ذكره، وكتب بذلك عقود ومشى بها أحد فقهائها، وهو القاضي أبو العباس بن عبد الرحمن (ابن القصير) وجاز البحر في يوم مطر ولما قارب «الترغه» على مقربة من «جبل موسى» خرج أفرغ من فؤاد أم موسى. فلما علم بذلك أمير مراكش، نقله (أي موسى بن حماد) إلى قضاء حضرته»[39].

وحدث الشيء نفسه مع القاضي عبد الله بن علي بن عبد الملك بن سمجون اللواتي الطنجي. فقد عينه يوسف بن تاشفين أول الأمر قاضيا في الجزيرة الخضراء، ثم نقله إلى قضاء غرناطة سنة 490هـ. وفي سنة 503هـ وقعت بينه وبين فقهاء غرناطة

(37) **الصلة**، 579.

(38) **المطرب**، 44.

(38م) **ترتيب المدارك**، 8 : 202.

(39) **الصلة**، 579.

مشاجرة نقل على أثرها إلى قضاء تلمسان وغرب بعض الذين تشاجروا معه إلى ناحية السوس بالمغرب(40).

ويقول ابن الأبار في ترجمة عبد المنعم بن مروان بن عبد الملك بن سمجون، وهو ابن عم الذي قبله : «وكان فقيها جليلا جزلا شديدا ولي قضاء اشبيلية بعد صرف أبي مروان الباجي عن ولايته الثانية، ثم نقل إلى قضاء غرناطة في مدة إمارة علي بن يوسف بن تاشفين ونقل منه إلى قضاء المرية بعد أبي الحسن بن أضحى سنة سبع عشرة وخمسمائة، فاشتد على أهل الشر وعدل في الأحكام وزهد في الكسب وأعيد إلى إشبيلية بعد أبي القاسم بن ورد ثم إلى قضاء غرناطة واستعفى من ذلك وألح فلم يعفه السلطان»(41).

وهذا الكلام وما قبله يدل على الأهمية أو الأولوية التي أصبحت للقضاة المغاربة في عهد المرابطين سواء في المغرب أم في الأندلس. ومن الواضح أن تعيين الولاة والقضاة المغاربة يعتبر مظهرا من مظاهر السيادة المغربية التي بدأت في الأندلس مع المرابطين واستمرت في عهد الموحدين.

ومن الحالات التي يتجلى فيها هذا المظهر حال قاضي الجزيرة الخضراء الأندلسي مع أهل هذه المدينة، فقد تشكوا من قاضيهم وبلديهم أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الخالق ورفعوا شكواهم إلى أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين فرد أمره لقاضي سبتة المغربي أبي محمد عبد الله ابن منصور فقال له : سألت عنه سرا فصح عندي أنه لا يصلح للقضاء. فقال المعزول للقاضي المذكور : عرفني بمن صحح عندك ذلك، فلعله عدوٌّ لي، فأبى القاضي ابن منصور تعريفه. ويبدو أن هذا القاضي الأندلسي المعزول طلب الفتوى من فقهاء الوقت، فأفتى فقهاء قرطبة ومنهم ابن حمدين بلزوم تعريفه وكأن فتواهم كانت انتصارا منهم للقاضي الأندلسي. أما ابن رشد، كبير المفتين، فقد أيد حكم القاضي المغربي وقال : لا يلزمه تعريفه، ويكفي في العزل الشكوى كفعل عمر في عزل سعد بن أبي وقاص(42).

وتدلنا هذه الحالة على ترجيح كفة القاضي المغربي على القاضي الأندلسي كما

(40) نفسه.
(41) التكملة (مخطوط).
(42) المعيار، 10 : 115.

أنها تدلنا من جهة أخرى على أن قرطبة إلى عهد المرابطين كانت ما تزال المرجع الأول في الإفتاء، ومع أنه ظهر مفتون في سبتة وفاس ومراكش وغيرها في ذلك العهد، فقد ظل الناس في المغرب يرجعون إلى قرطبة وكانوا يستفتون ابن رشد. ولما توفي عام 520هـ اعتمدوا على إفتاء ابن الحاج خلفه وصاحبه(43).

وقد كان القاضي عياض، على جلالة قدره، «يرجع أثناء توليه القضاء إلى شيخيه المذكورين ويكاتبهما فيما يعرض عليه من أقضية تكون محل اختلاف بين الفقهاء المحليين مستنجدا برأيهما ومهتديا بهديهما، وكانت فتاويهما تأتي مؤكدة لأحكامه»(44).

وكذلك كان الناس في مدينة فاس، على عهد المرابطين، يرجعون إلى شيخي الإفتاء المذكورين، ولا سيما في المسائل الصعبة. وقد نقل الونشريسي في «المعيار» اثنتين من فتاوى ابن الحاج، قاضي قرطبة، في نازلة وقعت بمدينة فاس في أيام قاضيها الفقيه أبي محمد عبد الله بن وشون الهذلي المتوفى سنة 519هـ(45)؛ وموضوع هذه النازلة خصومة بين سيدة فاسية تدعى لبابة بنت يحيى بن عامر وسيد يدعى علي بن عبد الله، وذلك في شأن قاعة وحقل بمجشر سمعون قامت فيهما السيدة المذكورة على علي بن عبد الله مبتاعهما من أخيها عبد العزيز ومن آبن أخيها قاسم، وقد فصل آبن الحاج الكلام في هذه النازلة تفصيلا وشرحها شرحا طويلا(46).

ويبدو أن الناس في فاس وسبتة وطنجة وغيرها يومئذ كانوا يستنجدون بإفتاء البعداء كما في هذه الحالة، حرصا منهم على أن يكون الإفتاء بعيدا عن أي تأثير وبريئا من كل شائبة(47).

ومن أمثلة ذلك أيضا نازلة وقعت بطنجة تتضمن صدقة تصدق بها من اسمه أحمد بن عبد الله الخولاني على ولديه إسحاق وعلي ووكل على الدفع من اسمه أبو الحجاج يوسف بن إبراهيم الكتامي، فقد رفعت إلى سبتة وفاس وأفتى فيها من سبتة

---

(43) انظر تقديمنا لكتاب **مذاهب الحكام**: 13.
(44) انظر أيضا تقديمنا لكتاب **مذاهب الحكام**: 13.
(45) **المعيار**، 9 : 589 ـ 593؛ وترجمة ابن وشون في **جذوة الإقتباس**، 419؛ **وسلوة الأنفاس**، 2 : 49؛ **وبيوتات فاس** : 41.
(46) **نفسه**.
(47) **مذاهب الحكام**، 69 ـ 70؛ **وترتيب المدارك**، 7 : 130 ـ 131.

القاضي عياض، وأفتى فيها من فاس الفقيه أبو علي حسن بن علي بن وردوش وأبو علي حسن بن إبراهيم بن زكون ومنصور بن فوناس بن مسلم بن عبدون بن أبي فوناس الزرهوني الفاسي. وقد وردت هذه النازلة في «**مذاهب الحكام**» للقاضي عياض(48).

أكتفي بهذا القدر هنا؛ ولمن شاء أن يتوسع في فتاوى المفتين المغاربة الأولين أن يرجع إلى الكتاب المذكور الذي نشرته منذ خمس سنوات عن نسخة وحيدة ورديئة(49).

وقد بدا لي من المفيد أن أذيل هذا الموضوع بنصين طريفين : أولهما فتوى نموذجية وهي جواب عن سؤال كتب به جماعة من أهل فاس إلى عالم أندلسي كان مقيما بمدينة طنجة، وثانيهما سؤال وجهه من طنجة أيضا الأستاذ النبيه أبو العباس أحمد بن محمد المري إلى الفقيه أبي الوليد ابن رشد في شأن الفتوى وقواعدها والمفتي وشروطه وذلك في ذي القعدة سنة تسع عشرة وخمسمائة.

وقد اخترت هذين النموذجين للأسباب التالية : أولها : صلتهما بمدينة طنجة التي كانت من المراكز الفقهية الأولى في المغرب؛ وثانيها : أن كلا النصين يعتبران من أقدم ما كتب في موضوع أحكام أهل الذمة وقواعد الإفتاء؛ وثالثها : توثيق النصين المذكورين والتعريف بالأعلام المذكورين فيهما. وكل ذلك سيمكن الدارسين من الاستفادة منهما إن شاء الله.

*
* *

النموذج الأول :

«وسئل(50) بعض أصحاب الإمام القاضي أبي بكر ابن العربي رحمه الله

---

(48) مذاهب الحكام، 215 ـ 218.

(49) راجع الطبعة الثانية، فإنها مصححة ومزيدة.

(50) ورد هذا النص في المعيار، 2 : 254 ـ 259.

تعالى[51] قال : كتب إلى القرشي قاسم النظام[52] مع جماعة من إخوانه[53] — أبقاهم الله تعالى — إلى طنجة حرست من مدينة فاس حماها الله :

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على النبي الكريم محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما.

جواب الفقيه الكذا والكذا فلان بن فلان[54] وفقه الله ورعاه، وعصمه ووقاه، في رجل يهودي وهو الحكيم ابن قبنال[55]، يتعمَّم ويتختم ويركب السروج على فاره الدواب ويقعد في حانوته من غير غيار ولا زنار[56]، ويمشي كذلك في الأسواق بغير غيار يعرف به، بل بأفضل زي كبار المسلمين وأحسنه. فبين لنا بطولك كيف الواجب عليهم من التزام حكم الذمة؟ وهل كانوا على مثل هذا الحال في زمن الصحابة والتابعين ومدد ملوك المسلمين؟ أو هل منعوا من مثل هذا الزي وألزموا ما يعرفون به من المسلمين؟ مأجورا مشكورا إن شاء الله. والسلام عليكم من جميعنا ورحمة الله تعالى وبركاته.

فجاوبتهم وقلت : نعم، قال صلى الله عليه وسلم : «لاَ تَبْدَؤُوهم بِالسَّلاَمِ واضطرُّوهُمْ إلى أضيق الطريق»[57]، فقيل في ذلك معناه إلى أضيق الطريق الممرور

(51) القاضي أبو بكر محمد ابن العربي الإشبيلي دفين فاس، معروف، وتوجد ترجمته في مصادر متعددة أقدمها كتاب **الصلة** لابن بشكوال، 558 — 559. أما صاحبه الذي أبهم أمره هنا، فهو الفقيه المحدث أبو الحسن عباد بن سرحان بن مسلم بن سيد الناس المعافري الشاطبي (464هـ — نحو 543 هـ) رحل إلى المشرق — بعد أن روى عن علماء بلده — فحج ولقي أعلاما في مكة وبغداد ثم رجع إلى الأندلس ولكنه آثر المقام في طنجة، ويبدو أنه تولى بها، وصحبته للقاضي ابن العربي المشار إليها في تقديم النص يبدو أنها صحبة سفر لا صحبة أخذ فقد اشتركا في الرواية عن عدد من شيوخ الحديث في بغداد، ولهذا الشيخ عباد بن سرحان تواليف وصل إلينا بعضها ومنها تأليفه في الأذان. انظر ترجمة هذا الشيخ في **الصلة** لابن بشكوال: 428 — 429؛ و**بغية الملتمس**: 383.

(52) لم أقف له على ترجمة أو ذكر في مكان آخر، وقد يكون هو أبو محمد قاسم الشريف الذي روى عنه صاحب **المستفاد** بعض أخبار ابن حرزهم.

(53) في المطبوع : أخواني، ويبدو أن الصواب هو ما ذكرناه.

(54) لا نعرف من تصرف هكذا في حلية الفقيه عباد واسمه.

(55) ابن قبنال أو ابن قمنال، أو ابن قمنِّيل (بالإمالة)، يبدو أنه هو الحكيم (الطبيب) الذي استخدمه المرابطون، وقد سماه الشاعر الزجال ابن قزمان في بعض أزجاله، ويبدو أن هذا الطبيب اليهودي كان من مدينة فاس وأنه كان له فيها حانوت، أي دكان يجلس فيه للتطبيب ولعله التحق بعد ذلك بالمرابطين ودخل إلى الأندلس، وكان مقرّباً من علي بن يوسف بن تاشفين (انظر **ديوان ابن قزمان** (زجل 119)؛ و**مجلة المعهد المصري بمدريد**، عدد 18، ص 77؛ وكتاب «**ظهور الأنوار، والكشاف الأسرار**»، المطبوع في القدس).

(56) الغيار : علامة أهل الذمة؛ والزنار : حزام يلبسه الذمي يشده على وسطه.

(57) يراجع في كتب الحديث.

عليه، وقيل إلى أضيق الطريق في الحكم عليهم، والتأويل الأول أصح، لأن الواجب المساواة بين المسلم والذمي في الحكم بالحق، وهذا من شرف الإسلام وفضيلته. وقال النبي صلى الله عليه وسلم : «أذِلُّوهُمْ ولَا تَظلِموهُمْ وأهِينوهُمْ ولا تُكْرِموهُمْ وَسَمُّوهُمْ ولا تُكَنُّوهُمْ»(58). وذكروا في أثناء العهد الذي شرطوه على أنفسهم لعمر بن الخطاب رضي الله عنه : «وأن نوقر المسلمين ونقوم لهم من مجالسنا إذا أرادوا الجلوس فيها، ولا نَتَشَبَّهُ بهم في شيء من لباسهم في قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر، ولا نتكنى بكناهم ولا نركب السروج ولا نتقلد السيوف ولا ننقش على خواتمنا بالعربية ولا نبيع الخمر ولا نضرب نواقيسنا في كنائسنا إلا ضربا خفيفا ولا نظهر صلباننا وخنازيرنا في شيء من طرق المسلمين وأسواقهم، وأن نشد الزنانير على أوساطنا، إلى أن قالوا في آخر العهد: فإن خالفنا في شيء مما شرطناه على أنفسنا، فقد حل لكم منا ما يحل على أهل الشقاق وانتقض عهدنا»(59).

فعلى هذا إذاً يجوز لهم لباس العمامة على شروط منها أن تكون لطيفة قريبة الثمن لا تكون رفيعة غالية من رقيق الكتان ولا من الشروب(60)، لأن في ذلك التباهي على المسلمين. وقد حد أمير المؤمنين القائم بأمر الله(61) رضي الله عنه لهم حدا لكبارهم، وأمضاه ابنه الإمام أبو العباس أحمد المستظهر(62) بالله أمير المؤمنين رضي الله عنه أن لا تتجاوز عمائم كبارهم ببغداد ثلاثة دنانير للعمامة، ومثل ذلك الثوب الظاهر على ثيابه، وأن لا يعظموا أكوار عمائمهم، وأن لا يرسلوا لها ذوائب بين أكتافهم وأن لا يجعلوا لها أحناكا، وهو العثنون تحت الذقن. فإن ذلك من زي العرب وزي رسول الله صلى الله عليه والصحابة رضي الله عنهم، وفي ذلك وقار الإسلام فوجب منعهم من ذلك لهذه المعاني. فإن في ركوبهم السروج ولباسهم الغالي من الثياب التباهي على الإسلام. والعمائم تيجان العرب وبهاء الإسلام، فمنعوا من التباهي في ذلك إلا ما صغر منها ولطف قدرها مما لا تباهي فيه. وهي أيضا من معتمدات

(58) يراجع في كتب الحديث.

(59) يراجع هذا العهد في المظان.

(60) الشروب : جمع شرب، وهو نوع من الحرير.

(61) هو الخليفة العباسي أبو جعفر عبد الله بن القادر بالله أحمد ولد سنة 391 وبويع سنة 422 ومات 467، انظر ترجمته ومصادرها في سير أعلام النبلاء، 18 : 307 ـ 318.

(62) المستظهر بالله هو ولد المقتدي بأمر الله، وقد وهم الشيخ عباد، فظن أن المستظهر هو ولد القائم بأمر الله مع أنه حفيد ولده. انظر سير أعلام النبلاء، 18 : 318، 19 : 396.

شريعة الإسلام لقوله صلى الله عليه وسلم : «اعتموا تزدادوا حلما»[63]؛ والصلاة بالعمامة أفضل من الصلاة بغير عمامة؛ ونزل جبريل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم في صورة دحية الكلبي[64] بحسن هيئته وجماله، وعلى رأسه عمامة قد سدل ذؤابتها بين كتفيه فصار ذلك من سنن الإسلام وزيهم. وكذلك يجوز لهم من لباس الخاتم ما صغر ورق ولطف قضيبه، ويكون فصه زجاجا مما لا مباهاة فيه على الإسلام. ولا يمكنون من النقش على خواتمهم بالعربية، ولا يباح لهم لباس الأصفر[65] من الألوان لأنه من لباس الصحابة والخلفاء والأشراف. وبلون الأصفر تباهى عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه حين تزوج عند قدومه المدينة، وأردية الأنصار رضي الله عنهم كانت مصبوغة بالأصفر. وبذلك كانوا يشهدون المجالس والمحافل، وهو زي أعقابهم إلى اليوم بالمدينة ومكة زادهما[66] الله تعظيما وتشريفا وأبناؤهم كذلك، وشاهدناهم كذلك بحمد الله. لا سيما أهل المدينة شرفها الله. ولا سبيل لهم إلى ركوب الخيل لأنها من مركوب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم، وعليها جاهدوا وقاتلوا عدوهم، والخيل من بهاء الإسلام ومعقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة والأجر والغنية. ومن في داره عتيق الخيل لا يقربه شيطان، مع ما للمسلمين في أرواثها وأبوالها وصهيلها من الأجر، فلا ينبغي أن يمكن أهل الذمة مما هذا سبيله، ويباح لهم ركوب البغال والحمير على الأكف وأرجلهم من شق واحد.

فالواجب على حاكم المسلمين أن يلزمهم التميز عن المسلمين في اللباس، وأن يمنعهم من فاخر الثياب ومن لون الأصفر، ويلزمهم الغيار، ويقلدهم دنانير النحاس أو الرصاص أو القزدير في رقابهم، ويدخلون بها الحمام. وإن لبسوا قلانس، فتكون لطافا مقاربة، ويكون في وسطها أو في أعلاها رقاع من لُبود حمر أو خرق حمر تخالف

---

(63) يراجع في كتب الحديث.

(64) هو الصحابي الجليل دحية بن خليفة الكلبي، انظر ترجمته ومصادرها في سير **أعلام النبلاء**، 14 : 5.

(65) كان اليهود في الأندلس والمغرب يلبسون الأصفر وفي عهد الموحدين غير إلى الأزرق، ثم عاد اليهود بالأندلس إلى لباس الأصفر في عهد بني نصر كما يفهم من قول ابن الخطيب :

كأن رؤوس القوم عند صلاتهم ... وقد أومأت للأرض صفر شواشيها

أقاح أمالتها الرياح على الثرى ... وقد أسقطت عنها بياض حواشيها

راجع **المعجب** و**الإحاطة**.

(66) في المطبوع : زادهم، وهو يوهم أن الدعاء لأعقاب الأنصار والصواب انه لمكة والمدينة.

ألوان القلانس ليعرفوا بها، ويشدون الزنانير على أوساطهم، ويكون أحد خفي نسائهم أسود والآخر أبيض أو أحمر. وقد رأيت ذلك كله وشاهدته بدار الإسلام وحضرة الخلافة ببغداد حرسها الله. وحدثني بعض أشياخي بها في سنة ثمان وثمانين وأربعمائة(67) عن أملياء اليهود بها وهم بنو الجزري ثلاثة إخوة(68)، أبعدهم الله، وكان يلزمهم مع أولادهم الكبار جزية في كل عام أربعون دينارا، فرغبوا أن يبذلوا في كل عام خمسمائة دينار جزية زائدة على الجزية الواجبة عليهم، ويكون غيارهم الزنار فقط على أوساطهم، وأن يركبوا السروج في العيد(69) لزيارة بعضهم بعضا أو من جرت عادتهم بزيارته من كبراء المسلمين، وأن لا يكلفوا غيار الجرس في رقابهم ولا الرقاع المصبوغة على ثيابهم، وأن يرسلوا بالخمس المائة دينار مع جزيتهم في كل عام إلى متولي قبض الجزية، فأنْتُهِرُوا في هذا السؤال ومنعوا منه، وقيل بيت المال وفره الله غني عن سحتكم إلا الحق الواجب عليكم، فلا سبيل إلى ركوب السروج وإلى ركوب الخيل ولا إلى ترك شيء من جميع الغيار الواجب على أهل الذمة إخوانكم من اليهود والنصارى، فلا ينفعكم عندنا تبرجكم بكثرة أموالكم، فقد أغنى الله تعالى المسلمين عنها والحمد لله. وقد أمرناكم وحددنا لكم المشي بأنفسكم ومعكم جزيتكم في أيديكم إلى النائب عنا في قبضها منكم والوقوف بها برهة على رأس جانبها(70) منكم إلى أن يقبضها فتعطوها عن يد وأنتم صاغرون لابسون من الثياب أدنى ما كان يلبسه عبيدكم، مشهورون بأفحش الغيار.

فلليهودي رقعة مخيطة على قميصه أو برجة أو جبته من نحو الشبر من طوقه إلى آخر الكتفين، ورقعة أخرى من قدها على الصدر مصبوغتان بالزعفران. وعلى النصراني مثل ذلك، غير أن صبغهم بالأغبر من العفص والزجاج، وطرف عمامة كل واحد من الفريقين مقدار ذراع وهو الطرف الراجع على ظاهر كور العمامة بالأصفر لليهودي والأغبر للنصراني. وفي عنق كل واحد من الفريقين خاتم شبه الدينار من نحاس أو

---

(67) يدلنا هذا على تاريخ رحلة عباد ابن سرحان إلى بغداد كما يدلنا على أنه كان وقتئذ في الرابعة والعشرين من عمره.

(68) في المطبوع : بنو الجزر. ولعل الصواب هو الذي أثبتناه، ويبدو أنهم منسوبون إلى الجزيرة وتطلق على ما بين دجلة والفرات وفيها كانت المدن التي يكثر فيها اهل الذمة مثل حران والرُّها وغيرها. راجع جزيرة أقور عند ياقوت.

(69) في المطبوع : في الغيب. ولا معنى لها هنا.

(70) في المطبوع : جالبها، والصواب هو ما أثبتناه.

قزدير معلق على صدره، وعلى وسط كل واحد منهم زنار متسوط في عرض الأصبع من حرير أو قطن. هذه صفة غيار أهل الذمة بحضرة الخلافة دار الإسلام حرسها الله قائما فيها الحق بالسنة أبدا، فخذها مجانا ممن شاهده وعاينه وتحققه وسكن الحضرة العالية وتردد عليها خارجا عنها وراجعا إليها السنين الطائلة[71].

وقد كان غيار أهل الذمة بحضرة بغداد قبل ذلك الزنار فقط على ما هو في ديار الشام ومصر، وكانوا يركبون السروج على فاره الدواب، ويلبسون الفاخر من الثياب الرفيعة وعمائم الثوب إلى أن أُلِّف كتاب «**أحكام أهل الذمة**» قبل سنة ثمانين وأربعمائة، ألفه الشيخ الصالح المشهور بالزهد والورع أبو بكر أحمد بن علي بن بدران الحلواني[72] صاحب من أصحاب الشيخ أبي إسحاق الشيرازي[73] رحمهما الله غيرة على الإسلام ولما رأى من تعظيم أهل الذمة ودخولهم في خدمة السلاطين، فرفع التأليف إلى أمير المؤمنين رضي الله عنه فأمر له بجائزة جزيلة فأبى من قبولها وقال : تجعل جائزتي وجائزة المسلمين الحكم في أهل الذمة بمقتضى هذا الكتاب.

وهذا الشيخ شيخ من شيوخي، وعنه أحمل تأليفه في أهل الذمة المسمى بـ«**ـالفصول الجامعة**» فيما يجب على أهل الذمة من أحكام الملة[74]، ولم يخرجه أحد إلى الوجود من بغداد ولا رواه مغربي ولا أندلسي عن مؤلفه غير أربعة في جملة من رواه من البغداديين، ثلاثة منهم من سكان بغداد وأنا رابعهم، خرجت به من بغداد في ذي القعدة من سنة أربع وتسعين وأربعمائة[75]. فمن ادعاه من الخارجين من بغداد من المغاربة قبلي فقد كذب، وقد كتبه من عندي في الأندلس بعض من خرج من

---

(71) يستفاد من هذا الكلام أن الشيخ ابن سرحان أقام مدة طويلة في بغداد وأنه كان يسافر منها ويرجع إليها.

(72) ترجمته في **الوافي بالوفيات**، 7 : 190؛ و**غاية النهاية**، 1 : 84؛ و**العبر** للذهبي، 4 : 12؛ و**شذرات الذهب**، 4 : 16.

(73) إمام مشهور، له ترجمة طويلة في **سير أعلام النبلاء**، 18 : 452 ـ 464. وقد أثبت محققاه مسردا موسعا بمصادر ترجمته.

(74) لم أجد هذا الكتاب مذكورا عند حاجي خليفة والبغدادي.

(75) يستفاد من هذا أن ابن سرحان مكث في بغداد نحوا من اربعة عشر عاما، وأما روايته الكتاب المذكور فقد أثبتها الراوية ابن خير، قال : كتاب **الفصول الجامعة فيما يجب على أهل الذمة من أحكام الملة**، لابن بدران حدثني به أبو الحسن عباد بن سرحان المعافري رحمه الله عن مؤلفه الشيخ أبي بكر أحمد بن علي بن بدران الحلواني صاحب الشيخ الإمام أبي إسحاق الشافعي للمقتدي بأمر الله سماعا منه عليه، وهو عندي بخط ابن سرحان رحمه الله.

بغداد قبلي، وأتحقق أنه ما رواه سماعا ولا إجازة بوجه، فادعاه رواية ولم يتق الله(76).
وكذلك «**الجمع بين الصحيحين**» للحميدي(77)، ما أخرجه مغربي غيري ولا رواه.
ولقد سمع منه أبو علي بن سكرة جزءا واحدا من تجزئة ثمانية وخمسين جزءاً وحرمه الشيخ السماع ودفعه لكلام قاله(78)، وكذلك كتاب «**العظمة**» لابن حبان الأصبهاني(79): لم يروه مغربي غيري. وأما الترمذي، فكان أبو علي بن سكرة يحمله عن أبي الفضل بن خيرون وأنا أحمله عن أبي الحسين بن المبارك بن عبد الجبار الصيرفي المعروف بابن الطيوري المسن المنيف عن التسعين سنة بسنتين سماعا عليه. وخطه على كتابي، ومن يدعي اليوم حمله فإنما هو عنده إجازة، وقد كان أجازه لي أبو الفضل بن خيرون في دخلتي الأولى بغداد، ولقوم من المغاربة منهم أبو بكر بن العربي صاحبنا أبقاه الله(80).

فلما رجعت إلى مصر في حاجتي ثم انصرفت إلى بغداد فألفيت أبا الفضل بن خيرون قد مات وكان أعمى، فتداركت الشيخ الصالح أبا الحسين ابن المبارك بن عبد الجبار فكنت أختلف إليه من نهر فصلي شرقي دجلة إلى الكرخ غربي دجلة نحو

(76) لا نعرف من هو المقصود بهذا الكلام، ولم نقف على من روى الكتاب المذكور غير الشيخ عباد ابن سرحان. وإذا كان هذا يشير إلى أبي علي الصدفي كما يفهم من سياق كلامه، فإن الكتاب ليس في قائمة مروياته.

(77) جاء في **بغية الملتمس** (383) ما يلي : «يروي مسند الحميدي أبي عبد الله محمد بن أبي نصر عنه، رواه عنه أبو الحسن ابن النعمة في سنة 504 بالمرية وقال إنه تفرد بجلبه إلى الأندلس». وجاء في **فهرس ابن خير** ما نصه (122) : «كتاب **الجمع بين الصحيحين** للشيخ الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن أبي نصر بن عبد الله الحميدي رضي الله عنه، حدثني به الشيخ المحدث أبو الحسن عباد بن سرحان المعافري رحمه الله سماعا عليه ببعضه ومناولة لجميعه من يده إلى يدي قال : أدركته ببغداد ولقيته بها بعد دخولي بغداد في منتصف المحرم من سنة 488 هـ ودخلتها في مُهلّه وهو ملازم الفراش شديد المرض فأجاز لي كتابه إشارة عليه بالمناولة والكتاب حاضر، وأجاز لي سائر تواليفه ومات بعد أشهر ثلاثة أو أربعة رحمة الله عليه. فقرأته بعد على الشيخ الإمام الزاهد أبي بكر محمد بن طرخان بن يلتكين بن بحكم البغدادي وأخبرني أنه سمعه مرة وقرأه أخرى على الشيخ الإمام الحافظ أبي عبد الله الحميدي رحمه الله.

(78) جاء في **سير النبلاء** (19 : 124) ما يلي : «قال أبو علي الصدفي : كان الحميدي يدلني على الشيوخ، وكان متقللا من الدنيا، يمونه ابن رئيس الرؤساء، ثم جرت لي معه قصص أوجبت انقطاعي عنه.

(79) في **كشف الظنون** : كتاب العظمة للحافظ الشيخ أبي عبد الله بن محمد بن جعفر بن حبان الأصبهاني المتوفى سنة 369 هـ وهو على طريقة المحدثين بالتحديث والإسناد. ذكر من عظَّمهُ الله تعالى وعجائب الملكوت العلوية والاخبار النوادر. أوله : الحمد لله العظيم الوكيل في مجلد.

(80) ذكر ابن خير في **فهرسته** بتفصيل هذه الروايات التي أشار إليها الشيخ عباد بن سرحان هنا. (**فهرسة ابن خير**، 117 ـ 119).

الميلين، فكمل السماع بحمد الله في تسعة عشر يوما، إذ كتابي تسعة عشر جزءا، يقرأ القارئ من ضحوة النهار في جزء إلى الظهر، والشيخ رضي الله عنه يصبر علينا في مسجده بدرب المروزي في الكرخ. وإذا أراد حاجة، حمل إلى داره بحذاء المسجد ثم انصرف إلينا وربما سمعنا عليه أحيانا وكان ذلك في شهر صفر من سنة إثنين وتسعين وأربعمائة[81]. فأعلمه وحدث عني. فقد كتبته لك بخطي وبالله التوفيق».

النموذج الثاني :

«وكتب إليه ـ رضي الله عنه ـ بعض نبهاء طلبة العلم من طنجة يسأله عن شأن الفتوى والمفتي في ذي القعدة سنة تسع عشرة وخمسمائة. ونص السؤال من أوله إلى آخر حرف فيه :

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليما.

أيها الإمام الأجل والقدوة التي يقتدى بها، من إليه العقد والحل، وصل الله إليك ما منحك من التأبيد، وأكّد ما وهبك من التسديد بالتجديد، وحلّى ما ألحفك التوفيق من أرديته، بالبعد عن موذية صديق الإنصاف ومرديته. واجبٌ على من أهمته في يقينه مهمة، وألمت به في دينه ملمة، أن يتوخى أقرب الخلق، في اعتقاده إلى الحق، فيسأله سؤال تمجيد وتوقير، بغاية ما عنده من بحث وتنقير، ليبرأ فيما عليه من عهدة التكليف، ويقوم في الحنيفية بالمقام الشريف. وقد عرضت لنا مسائل مشغلة مشكلة لم نجد إلا مصباحك لاندفاع ظُلَم إشكالها، ولم نعتقد إلا رياحك لانقشاع ضرم إشكالها. ورغبتنا إليك ـ أحسن الله ذكراك ـ أن تتصفح ما رسمنا منها، وتسمح بالجواب عنها وأنت إلى الذخر الكريم والأجر العميم أهدى، ورغبتك في الثواب أنفع لديك من رغبتنا إليك وأجدى، لا زلت موفقا بقدرة الله ومنته تعالى.

[قال الفقيه أبو الحسن[82] : هذا السؤال ورد من عند الأديب الأستاذ النبيه الذي بطنجة أبي العباس أحمد بن محمد المرّي[83] رحمه الله، وكتب معه رسالة نقلتها من خط يده. هذه نسختها :

---

(81) قابل هذا بما في فهرسة ابن خير، 118.

(82) هو أبو الحسن محمد بن عبد الرحمن، يعرف بابن الوزان تلميذ ابن رشد وجامع فتاويه. راجع ترجمته في بغية الملتمس، 101؛ والصلة، 559؛ والمعجم، لابن الأبار، 155؛ وفهرس ابن خير، 453.

(83) لم أقف الآن على ترجمة هذا الفقيه الأديب الطنجي فيما رجعت إليه من كتب التراجم.

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد وآله وسلم تسليما

الفقيه الإمام الأجل المشاور الأفضل أبو الوليد حرس الله الإسلام بحراسته ملتزم إعظامه محمد بن أحمد(84) حرس الله بالإمام الأجل الأثير المحل معاهد الإسلام، وأيد بعزائمه الميمونة وصرائمه المأمونة معاقد الأحكام، وأعلى كلمة ذكره في السادة الأعلام، وأبقى له لسان الصدق بقاء الليالي والأيام بمن اقتبس من بعيد أدام الله توفيقك علما ضعف اقتباسه، وإن تقطعت حرقاً عليه أنفاسه، فإن ما صدر عن الصدر ما آستأذن على الأذن فلا واسطة تعاونت في إدراجه وتنوير سراجه العبارة والإشارة المستنارة. فأما الحروف المرسومة والظروف الموسومة وهي السفير بيني وبين الإمام الأجل أعان الله على برِّه، فإنها تنطق رمزا، وتمسك عن التفسير عجزاً، فإن استعنت بفهمي عليها، فقد استعنت بقصير لا يدرك، وفقير لا يملك، ومن لي بأن أجد في قطري جليلا يشفي غليلا، أسأل الله جل اسمه أن يمد للمسلمين في حياته وسلامة ذاته حتى أراني لقداح المعارف بين يديه مجيلا. وممن يطوف بكعبته بكرة وأصيلا، بحول الله تعالى وقدرته، كتبته عن إعظام لذكره الكريم اتخذته خدينا، وأعتقده دينا، واهتمام بالسؤال عن أحواله الغالية لازمته ملازمة الإكبار للشخص، والبيان للنص. وطويته على مسائل من [الأمور] المهمة، الواضح أثرها في الدين والهمة، ورغبتي إليه، ألا تهون رغبتي هذه عليه، وأن يراجع فيما سألت عنه، بما يشبه المعهود منه، ويفعل مأجورا مشكورا إن شاء الله عز وجل وسلام الله سبحانه على حضرة الإمام الأجل مؤكدا، ورحمة الله وبركاته](85).

المسألة الأولى(86) من المسائل المذكورة في السؤال أولا : تذاكر جماعة ممن ينتسب إلى العلوم، ويتميز عن جملة العوام بالمحفوظ والمفهوم شأن الفتوى والمفتي، وكلهم يشير إلى نفسه بالاستحقاق، وإلى أبناء جنسه بالإخفاق، وأكثروا الخوض في الاجتهاد والتقليد، والفرق بين الذكي والبليد، وفيمن التفت عليه أطراف تلك الساعة من لا يسلم لواحد من تلك الجماعة، فقال : الفتوى على الإطلاق محظورة وغير محظورة. والتي هي غير محظورة إظهار الأحكام الشرعية بالانتزاع من الكتاب والسنة

(84) هكذا في المطبوع، وقد سبق أنه أحمد بن محمد.

(85) ما بين المعقوفين لا يوجد إلا في النسخة التونسية من «نوازل ابن رشد».

(86) وردت هذه المسألة أيضا في المعيار 10 : 30 ــ 135 وفي غيره.

والإجماع والقياس. والفائز بهذه الرتبة هو الفقيه النظار، وليست الفتوى بالفقه المشهور، ولكنها ثمرة معرفة الفقه. فأما الحافظ الذاكر لما في أمهات مسائل مذهبه من الأحكام الشرعية فهو الفقيه المقلد. وقد اختلف العلماء في جواز فتواه، وذلك بشرط أن يكون له من الذكاء والفطنة وسلامة القريحة ما يميز به فيما هو موجود في أمهات مسائل المذهب بين ما هو من المذهب وما ليس من المذهب، ويميز في المذهب بين ما هو مجمل وما هو مفسر، ويميز في الروايات بين ما هو خلاف قول مالك وما هو خلاف حال وما هو خلاف لفظ، وبين ما ينبني من الروايات وما لا ينبني. وبالجملة، فالمقصود أن يحصل عنده أصل المذهب منقولا بوجه صحيح، وأن يحصل له في كل ما له أن يفتي به من المذهب يقين أو ظن غالب. فإذا نزلت نازلة، وأفتى من هذه صفته بما وجد في كتب مذهبه من مذهبه بالفتوى التي هو عالم بأنها هي المشتملة على حكم النازلة بعلم قاطع أو ظن غالب لم ينتزع ذلك من الكتاب ولا من السنة ولا من الإجماع ولا من الاعتبار: فتلك الفتوى هي فتوى التقليد، وذلك المفتي هو الفقيه المقلد؛ والذي في حفظي عن مذهب مالك ـ رحمه الله ـ أنه لايجوز فتواه على الإطلاق، وبه قال جمهور العلماء خلافا لأحمد بن حنبل ومن أخذ بقوله. ولابد للرجلين، يعني النظار والمقلد، من الورع في فتواه حتى لا يفتي واحد منهما في حق جميع الخلق إلا بما هو الحق عنده.

فأما الفقيه المقلد إذا لم يكن له من الذكاء والفطنة وكمال القريحة والفطرة ما يميز به ما ذكرناه من الوجوه، فليس للفتوى إليه طريق، ولا له في أربابها فريق. فإذا تعرض للفتوى، فقد تعرض لما لا ينبغي، ولعله من الجهال المشار إليهم بقول النبي ﷺ : «إن الله لا يقبض العلم من الناس انتزاعا، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»[87]. هذا معنى ما وقع في المجلس المذكور، وفيه زيادة تكميل وبيان. فلما سمعته الجماعة المذكورة أنكرته إنكارا، واعتقدت صاحبه حمارا، وزعم بعضهم أن هذا المذهب محال، لأن الأحكام ضرورية الوجود في كل مرة، والإمام النظار لا يوجد البتة أو يوجد قليلا جدا ويمكن أن يعم بفتواه جميع أقطار المذهب الواحد. قال : وقد زعمت أن فتوى التقليد لا يجوز في مذهب مالك، وأن فتوى الثالث لا يجوز في مذهب أحد.

(87) حديث مشهور راجعه في كتب الحديث.

فالحاصل عن ذلك أن أقطار مذهب مالك ــ رحمه الله ــ قد عمها ما لا ينبغي، واستولى عليها الباطل لعلمنا أنه ليس فيها إمام نظار. قال صاحب الكلام الأول : هذه مغالطة بعد ظهور الحق، إن الله سبحانه وتعالى لا يضع الخلق عبثا، ولا يجعل الحق خبثا، وما دامت الشريعة لازمة الخطاب للأمة فلا بد لها من إمام، وفي عصرنا جماعة منهم الفقيه الأجل أبو الوليد بن رشد، أدام الله توفيقه في أقطارنا هذه، فهو إمام الوقت والحجة على المستفتين. وتفرق المجلس. فالرغبة إليه أعلى الله كلمة الحق بلسانه، وميز رجحانها في ميزانه، أن يبين لنا ما في المجلس المذكور من الغلط إن كان، وهل هو جار على أصول مذهب مالك ــ رحمه الله ــ أو لا؟ وتمام ذلك أن يذكر لنا صفة المفتي الذي ينبغي أن يكون عليها في عصرنا هذا، وعلى طريقة أصول المذهب. وبالجملة بين لنا ما هو اللازم في مذهب مالك لمن أراد في وقتنا أن يكون مفتيا بمذهب مالك. وكيف الحكم في القاضي إذا كان ملتزما للمذهب المالكي، وليس في قطره من نال درجة الفتوى، ولا هو في نفسه أهل للفتوى. هل تمضي أحكامه وفتاويهم على الإطلاق أو ترد على الإطلاق، أو يختلف الجواب وينقسم؟ وكيف الحكم إن رفع أمره إلى الوالي الأعلى في قطر من الأقطار الصغار التي لا تشتمل على مبرز في الفتوى أن من فيه من الحاكم والفقهاء بالصفة المذكورة هل يقبل قوله، وينظر في كشف ما قاله أو يرد قوله ولا يلتفت إليه؟ بين لنا بطولك ذلك مأجورا مشكورا إن شاء الله تعالى.

فأجاب أمتع الله المسلمين ببقائه، وزاد في رفعته وعلائه، بما هذا نصه : تصفحت ــ أرشدنا الله وإياك إلى الصواب برحمته ــ جميع ما سألت عنه، ووقفت على ما استفتحت به السؤال من أن جماعة ممن ينتسب إلى العلوم، ويتميز عن جملة العوام بالمحفوظ والمفهوم، تذاكروا شأن الفتوى والمفتي فاختلفوا في معنى الفتوى وفي صفة المفتي. والذي أقول به في هذا أن الجماعة التي ذكرت أنها تنتسب إلى العلوم، وتتميز عن جملة العوام بالمحفوظ والمفهوم، تنقسم إلى ثلاث طوائف : طائفة منهم اعتقدت صحة مذهب مالك تقليدا بغير دليل، فأخذت أنفسها بحفظ مجرد أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه دون أن تتفقه في معانيها فتميز الصحيح منها من السقيم؛ وطائفة اعتقدت صحة مذهبه بما بَانَ لها من صحة أصوله التي بناه عليها، فأخذت أنفسها أيضا بحفظ مجرد أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه، وتفقهت في معانيها فعلمت الصحيح منها الجاري على أصوله من السقيم الخارج عنها، إلا أنها لم

تبلغ درجة التحقيق لمعرفة قياس الفروع على الأصول؛

وطائفة اعتقدت صحة مذهبه بما بَان لها أيضا من صحة أصوله، فأخذت أنفسها بحفظ مجرد أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه، ثم تفقهت في معانيها، فعلمت الصحيح منها الجاري على أصوله من السقيم الخارج عنها وبلغت درجة التحقيق بمعرفة قياس الفروع على الأصول بكونها عالمة بأحكام القرآن، عارفة بالناسخ منها من المنسوخ، والمفصل من المجمل، والخاص من العام، عالمة بالسنن الواردة في الأحكام، مميزة بين صحيحها من معلولها، عالمة بأقوال العلماء من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من فقهاء الأمصار، وما اتفقوا عليه أو اختلفوا فيه، عالمة من علم اللسان ما تفهم به معاني الكلام، بصيرة بوجوه القياس، عارفة بوضع الأدلة فيها مواضعها.

فأما الطائفة الأولى، فلا يصح لها الفتوى بما علمته وحفظته من قول مالك أو قول أحد من أصحابه، إذ لا علم عندها بصحة شيء من ذلك، وإذن لا تصح الفتوى بمجرد التقليد من غير علم، ويصح لها في خاصتها إن لم تجد من يصح لها أن تستفتيه أن تقلد مالكا أو غيره من أصحابه فيما حفظته من أقوالهم، وأن تعلم من نزلت به نازلة بما حفظته فيها من قول مالك أو قول غيره من أصحابه، فيجوز للذي نزلت به النازلة أن يقلده فيما حكاه له من قول مالك في نازلته، ويقلد مالكا في الأخذ بقوله فيها، وذلك أيضا إذا لم يجد في عصره من يستفتيه في نازلته فيقلده فيها. وإن كانت النازلة قد علم فيها اختلافٌ من قول مالك وغيره فأعلمه بذلك كان حكمه في ذلك حكم العامي إذا استفتى العلماء في نازلته فاختلفوا عليه فيها. وقد اختلف في ذلك على ثلاثة أقوال :

أحدها : أنه يأخذ بما شاء من ذلك؛

والثاني : أنه يجتهد في ذلك. فيأخذ بقول أعلمهم؛

والثالث : أنه يأخذ بأغلظ الأقوال.

وأما الطائفة الثانية، فيصح لها إذا استفتيت أن تفتي بما علمته من قول مالك أو قول غيره من أصحابه إذا كانت قد بانت لها صحته كما يجوز لها في خاصتها الأخذ بقوله إذا بانت لها صحته، ولا يصح لها أن تفتي بالاجتهاد فيما لا تعلم فيه نصا من قول مالك أو قول غيره من أصحابه، وقد بانت له صحته، إذ ليست ممن

كمل لها آلات الاجتهاد التي يصح لها به قياس الفروع على الأصول

وأما الطائفة الثالثة، فهي التي تصح لها الفتوى عموما بالاجتهاد والقياس على الأصول التي هي الكتاب والسنة وإجماع الأمة بالمعنى الجامع بينها وبين النازلة، أو على ما قيس عليها إن عدم القياس عليها. ومن القياس جلي وخفي، لأن المعنى الذي يجمع بين الفرع والأصل قد يعلم قطعا بدليل قاطع لا يحتمل التأويل، وهو على وجوه، وقد يعلم بالاستدلال، فلا يوجب إلا غلبة الظن، وهو أيضا على وجوه، ولا يرجع إلى القياس الخفي إلا بعد عدم الجلي. وهذا كله يتفاوت العلماء في التحقق بالمعرفة به تفاوتا بعيدا، وتفترق أحوالهم أيضا في جودة الفهم لذلك، وحدة الذهن فيه افتراقا بعيدا، إذ ليس العلم الذي هو الفقه في الدين بكثرة الرواية والحفظ، وإنما هو نور يضعه الله حيث شاء. فمن اعتقد في نفسه أنه ممن تصح له الفتوى بما أتاه الله عز وجل من ذلك النور المركب على المحفوظ المعلوم جاز له إن استفتي أن يفتي. وإذا اعتقد الناس ذلك فيه، جاز أن يستفتى. فمن الحظ للرجل ألا يفتي حتى يرى نفسه أهلاً لذلك، ويراه الناس أهلا على ما حكي عن مالك عن ابن هرمز أشار بذلك على من استشاره السلطان فاستشاره في ذلك، وقد أتى ما ذكرناه على ما سألت عنه من بيان ما جرى في المجلس من غلط إن كان، ومن صفات المفتي التي ينبغي أن يكون عليها في هذا العصر، إذ لا تختلف في صفات المفتي التي يلزم أن يكون عليها باختلاف الأعصر.

وأما السؤال عن بيان ما هو اللازم في مذهب مالك لمن أراد في هذا الوقت أن يكون مفتيا على مذهب مالك، فإنه سؤال فاسد : إذ ليس أحد بالخيار في أن يفتي على مذهب مالك ولا على مذهب غيره من العلماء، بل يلزمه ذلك إذا قام عنده الدليل على صحته، ولا يصح له إن لم يقم عنده الدليل على صحته.

والسؤال عن الحكم في القاضي إذا كان ملتزما للمذهب المالكي، وليس في قطره من نال درجة الفتوى، ولا هو في نفسه أهل للفتوى قد مضى القول عليه فيما وصفناه من حال الطائفة التي عرفت صحة مذهب مالك بما بَان لها من صحة أصوله، وتفقهت فيما حفظته من أقواله فعرفت الصحيح منها من السقيم، ولم تبلغ درجة التحقق بمعرفة قياس الفروع على الأصول، لأنه لا يكون ملتزما للمذهب المالكي إلا بما بان له من صحة أصوله التي بنى عليها، ولأنه إذ لم يكن في نفسه أهلا

للفتوى فإنما ذلك من أجل أنه لم يبلغ درجة التحقق بقياس الفروع على الأصول فسبيل هذا القاضي فيما تمر به من نوازل الأحكام التي لا نص عنده فيها من قول مالك أو قول أصحابه قد بانت له صحته ألا يقضي فيها إلا بفتوى من يسوغ له الاجتهاد، ويعرف وجه القياس، إن وجده في بلده، وإلا طلب في غير بلده، فإن قضى فيها برأيه ولا رأي له، أو برأي من لا رأي له كان حكمه موقوفا على النظر، ويأمر الإمام القاضي إذا لم يكن من أهل الاجتهاد ولا كان في بلده من يسوغ له الاجتهاد ألا يقضي فيما سبيله الاجتهاد إلا بعد مشورة من يسوغ له الاجتهاد. وبالله تعالى التوفيق.

مسائل العملة والصرف والأسعار
في العصر المرابطي من خلال «فتاوي ابن رشد»[1]

محمد المغراوي
كلية الآداب ــ الرباط

تحظى كتب الفتاوي والنوازل في الكتابة التاريخية المغربية المعاصرة باهتمام متزايد، لما توفره من إمكانيات لسد بعض الثغرات أو إزاحة شيء من الغموض الذي يلف معرفتنا بتاريخ المجتمع المغربي، فضلا عما تقدمه أحيانا من إفادات على مستوى الأخبار وجزئيات الوقائع.

ينطوي هذا النوع من التأليف على مجموعة من الخصائص التي يعتبر الوعي بها شرطا أساسيا في التعامل مع هذه الأدبيات، نظرا لما تفرضه على الباحث من أسئلة وصعوبات منهجية إذا هو أراد أن يحترم السياق المحدد للنازلة دون أن يسقط في التعميم.

إن من أهم صعوبات كتب الفتاوي هي كون اهتمام المفتين ينصب بالأساس على توضيح حكم الشريعة في النوازل المعروضة عليهم اعتمادا على مرجعية ثابتة، فتكتسي فتاواهم طبيعة قانونية صرفة، ومع ذلك تظهر في غضون معالجتهم بعض الخصوصيات السوسيوـ ثقافية، وتتضح بعض سياقات القضايا المعروضة أحيانا، الشيء الذي يمنح عددا من الفتاوي سلطة تاريخية متميزة.

لكن في غالب الأحيان ينعدم التعبير التاريخي للفتوى وتتجرد على مستوى الزمان والمكان والحال. إلا أنها مع ذلك تحتفظ لنا بموقف النخب العالمة أو مواقفها

(1) أبو الوليد ابن رشد، **فتاوي ابن رشد**، تحقيق المختار التليلي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1987. (3 أجزاء).

من قضايا عصورها، مما يجعلها مادة صالحة بامتياز لدراسة تاريخ العقليات والإنتاج الفكري وموقع النخب العالمة في التطور التاريخي.

وإلى جانب نص الفتوى، يكتسي السؤال أحيانا أهمية خاصة بما يختزنه من إفادات غير مقصودة.

1 ـ المؤلف والكتاب : عرف الغرب الإسلامي إلى حدود بداية القرن السادس الهجري مجموعة لابأس بها من كتب الفتاوي والنوازل تتفاوت في قيمتها التاريخية[2]، لكن يمكن اعتبار فتاوي ابن رشد من بين أهمها، ليس فقط بما تضمنته من أجوبة واجتهادات، بل بالنظر إلى موقع صاحبها. فقد كان أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت 1126/520) من الوجوه العلمية التي كان حضورها متميزا على عدة مستويات في المجتمعين المغربي والأندلسي في العصر المرابطي. فبجانب كونه يمثل مرحلة مهمة في تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي وتعميق أسسه النظرية والتطبيقية، فإنه كان أحد الذين أكدوا على تلازم المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية[3]، هذا التلازم الذي فرضته مرحلة طويلة من الصراع بين المذاهب السنية والمذهب الشيعي.

ويمكن اعتبار المشاريع الضخمة لابن رشد مثل «**البيان والتحصيل**» و«**المقدمات**» مجهودا متميزا ونقلة نوعية في الطرح المالكي لمختلف القضايا الفقهية والأصولية.

وإضافة إلى التألق العلمي لابن رشد، نشير إلى مواقفه السياسية التي جعلت منه أحد رموز التوازن السياسي بين المغرب والأندلس تحت سيادة المرابطين، بما ضمنه لهم من ولاء ضمن استراتيجية تقوم على الوحدة السياسية والجهاد وحماية المذهب المالكي، والتي انخرط فيها فقهاء العدوة الأندلسية عموما[4].

---

(2) محمد بنشريفة، «مقدمة» تحقيقه لكتاب **مذاهب الحكام في نوازل الأحكام** للقاضي عياض، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990، ص. 9ـ13؛ وله أيضا : «أوائل الإفتاء والمفتين بالمغرب»، ضمن هذه الندوة.

(3) ابن رشد، **الفتاوى**، 2 : 802، 943، 966، 1060.

(4) Aimée Launois, «Influence des docteurs malékites sur le monnayage ziride de type sunnite et sur celui des almoravides», **Arabica**, T. XI, 1964, p. 148-149.

لقد فرض ابن رشد، من موقعه كقاض للجماعة بقرطبة، سلطة قوية على المؤسستين السياسية والعلمية بالعدوتين إلى وفاته. ومن هنا فإن كتابه «**الفتاوي**» ليس مجرد إجابات فقهية كتلك التي يصدرها أي فقيه، ولكنه بالأحرى مدونة تعكس قضايا جديدة كان الغرب الإسلامي يعرفها. ومن هنا حظيت لدى فقهاء المذهب المالكي، إلى جانب كتبه الأخرى، باهتمام خاص جعلها سلطة إفتائية قوية.

يجمع كتاب «**فتاوي ابن رشد**» بين دفتيه عددا هاما من الفتاوي يصل إلى 660 فتوى، تثير قضايا تهم مجالات الحياة بكل حيويتها وتنوعها وتشابكها. فإلى جانب قضايا العقيدة والمذهب الأشعري ورموزه ومسائل العبادات، نقف على مسائل الأحوال الشخصية، بما تعرفه من علاقات وما تطرحه من مشاكل الزواج والطلاق والنسب والإرث والخصومات. كما نقف على قضايا المعاملات التجارية والمالية والفلاحية، وما كانت تعرفه من أنظمة وعقود ومشاكل، إضافة إلى بعض الفتاوي التي تمس السياسة والجهاد وما له علاقة بخصوصيات المجتمع الأندلسي في علاقاته بالنصارى.

2 ـ **العملة الذهبية** : تبرز مسائل العملة في الكتاب من خلال مجموعة من الظواهر النقدية التي عرفها العصر المرابطي. وأول ظاهرة نرصدها هي تعدد العملات في البلاد الأندلسية[5]، حيث وردت إشارات عديدة إلى وجود الدينار المرابطي بجانب نقود دول الطوائف المنقرضة كالدينار العبادي (نسبة إلى دويلة بني عباد بإشبيلية) والدينار الشرقي (نسبة إلى شرق الأندلس)، ثم الدراهم المرابطية بجانب القطاع الثلثية والقطاع الثمنية[6]، الشيء الذي يؤكد أن تقريط الدراهم الأندلسية كان يختلف عن تقريط الدراهم المرابطية[7].

وبالرغم من أن المرابطين قد سيطروا على الأندلس، وحصلوا على دعم الفقهاء، وقضوا على دول الطوائف، فإن آثار تلك الدويلات كالنقود بقيت متداولة مدة من الزمن، في وقت كان المرابطون يطمحون فيه إلى إدماج الأندلس في دولتهم.

---

(5) ابن رشد، **الفتاوى**، 1 : 570–572، 2 : 932–933، 3 : 1640.

(6) **نفس المصدر**، 1 : 570–571.

(7) Felipe Mateu y Llopis, **Glossario hispanico de Numismatica**, Barcelona, 1946.

لقد أفرز تعدد العملات عدة مشاكل في التعامل المالي بين الناس[8]، وذلك بسبب تفاضلها. فالدينار المرابطي كان أعلى قيمة من الدينار العبادي في العيار وفي الوزن[9]، وكان هذا الأخير بدوره أفضل من الدينار الشرقي الذي كان مشوبا بالنحاس[10]. وهذه من الظواهر النقدية التي عرفها عصر الطوائف، إذ كان خلط الذهب والفضة بمعادن أقل قيمة، نظرا لقلة الذهب في الأندلس، وبسبب الجزية التي كانت دول الطوائف تدفعها للنصارى[11]. وأمام هذا الوضع الذي كانت عليه سكك دول الطوائف، أفتى ابن رشد بعدم جواز مراطلة الدنانير المرابطية بغيرها من النقود الأندلسية[12]. وفي فتوى أخرى عبر عن مبررات موقفه من هذه النقود، وذلك حينما سئل عن النصاب في زكاة النقود الأندلسية فأجاب بأنه «لا تجب الزكاة من الذهب إلا في عشرين مثقالا من الذهب الخالصة المرابطية وشبهها»[13]، وأن هذه النقود الأندلسية لا تجب فيها الزكاة إلا إذا بلغت هذه القيمة في ذهبها الخالص، وليس فقط في وزنها[14]. إن هذه الفتوى تنطوي فعلا على اعتراف شرعي وسياسي بالمرابطين، إذ تعتبر دينارهم معيارا للنصاب، أي «دينارا شرعيا»، الأمر الذي كانت كل الدول الإسلامية تطمح إليه.

إن موقف ابن رشد من هذه القضية لا ينطلق فقط من الترجيحات الفقهية النظرية، بل يعتمد على إلمامه بطبيعة وصناعة النقود المتداولة في عصره، حيث يفيدنا

---

(8) ترد أصداء هذه الظاهرة عند ابن عبدون في حديثه عن الصيارفة، حيث رأى أنه «يجب أن يُنهى الصيرفيون عن الربى، وأن لا يجري في البلد إلا سكة البلد وحدها، فإن اختلاف السكك داعية إلى فساد النقد، والزيادة في الصرف، واختلاف الأحوال، وخروجها عن عادتها»، في : **ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب**، تحقيق ليڤي ـ بروڤنصال، القاهرة، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955، ص. 58.

(9) ابن رشد، **الفتاوى**، 2 : 1030.

(10) **نفس المصدر**، 1 : 273، 571؛ 2 : 933.

(11) ابن عبد المنعم الحميري، **صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق ليڤي ـ بروڤنصال، بيروت، دار الجيل، ط 2، 1988، ص. 84 ؛ محمد بنعبود : «معركة الزلاقة والواقع الأندلسي» في : **مباحث في التاريخ الأندلسي ومصادره**، الرباط، منشورات عكاظ، 1989، ص. 52.

(12) ابن رشد، **الفتاوى**، 1 : 570؛ 2 : 932.

(13) **نفس المصدر**، 2 : 908.

(14) **نفس المصدر والصفحة**.

بأن وزن الدينار المرابطي كان 72 حبة[15]، وأن هناك من الفقهاء من يرى بأن وزن الدينار الشرعي هو 76 حبة، وبالتالي فإن الدينار المرابطي هو مثقال غير ثمن[16].

إضافة إلى تفوق الدينار المرابطي على الدنانير الأندلسية من ناحية الوزن، فإنه كان يفوقها في جودة عياره. وهذا الشرط كان أساسيا عند الفقهاء في تحديد النصاب، لكن مع ذلك نلاحظ أن ابن رشد قد تردد في اشتراط جودة العيار في النصاب في إحدى فتاويه، حيث أجاز اعتبار النصاب في 20 دينارا من النقود المشوبة[17]، وذلك لصعوبة تحديد نسبة الغش فيها سدا للذرائع.

ما هي إذن العوامل الكامنة وراء قوة الدينار المرابطي ؟

باختصار، تضافرت عوامل اقتصادية وسياسية وأدت إلى وضع العملة المرابطية في صدارة العملات المعاصرة لها سواء الإسلامية منها أم المسيحية. أهم هذه العوامل ان الدينار المرابطي كان يضرب من ذهب خالص كانت له سمعة عالمية، وهو ذهب غانة[18] الذي تحكم المرابطون في مناجمه وطرق تجارته منذ سنة 445هـ/1053م. وقد أدى تراكم الذهب بأيدي المرابطين إلى سكّ دينار وصلت درجة نقائه إلى 96%، مما جعله مرجعا في الأوساط التجارية الدولية آنذاك[19]، لدرجة أن شدة الإقبال عليه جعلت بعض الدارسين يطلقون عليه وصف «دولار العصور

---

(15) عن أوزان النقود المرابطية، انظر : ابن يوسف الحكيم، **الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة**، تحقيق حسين مؤنس، القاهرة، دار الشروق، ط 2، 1986، ص. 97–107.
H.W. Hazard, The Numismatic History of Late Medieval North Africa, New York, 1952, 1 : 96-134; 2 : 236-256; Khaled Ben Romdhane, «Supplément au catalogue de la Bibliothèque Nationale : Monnaies almoravides et almohades», Revue Numismatique, VIe série, Tome XXX, 1979, p. 156-160.

(16) ابن رشد، **الفتاوى**، 2 : 916، 1112–1113؛ وانظر تفاصيل ذلك في : ابي العباس العزفي؛ **إثبات ما لابد منه لمريد الوقوف على حقيقة الدينار والدرهم والصاع والمد**، مخطوط خاص غير كامل، ص. 90 وما بعدها.

(17) ابن رشد، **الفتاوى**، 1 : 272.

(18) أمين توفيق الطيبي، «النقود العربية : انتشارها وأثرها في أوربا في القرون الوسطى»، في كتابه : **دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس**، ليبيا ـ تونس، الدار العربية للكتاب، 1984، ص. 321.

(19) **R.A. Messier, «The Almoravids : West African Gold and the Gold Currency of the Mediterranean Basin», JESHO, vol. XVII, Part. 1, p. 32.**

الوسطى»[20]. ولا ننسى أن النجاح المطرد الذي عرفه الزحف المرابطي سواء ببلاد المغرب أو بالأندلس على مدى ثلاثة أرباع القرن من 435هـ/1043م إلى 509هـ/1115م، قد أعطى مصداقية وقوة لرسوم الدولة.

لقد لقي الدينار المرابطي شهرة واسعة جعلت الدول المسيحية في قشتالة وأرغون تحرص على الحصول عليه، حتى أصبح اسمه معروفا في الوثائق والحوليات الإسبانية الوسيطية، التي ظهرت فيها كلمة Marabotin منذ سنة 477هـ/1084م[21]. وهذا ما يؤكد أن قوة الدينار المرابطي جعلته قادرا على منافسة العملات الأندلسية حتى قبل أن يتدخل المرابطون في الأندلس[22]. وفي الواقع، فإن الدينار المرابطي كان قد ورث قوة الدينار الفاطمي في حوض البحر الأبيض المتوسط، وأصبح وحدة نقدية معيارية في أوربا المسيحية[23]، وعمل ألفونسو الثامن ملك قشتالة وليون على تقليد الدينار المرابطي، بعد سقوط دولة المرابطين بمدة، فضرب دنانيره على غراره سنة 569هـ/ 1173م، عرفت باسم Marabeti Alfonsi[24]، وبقيت كلمة Maravedi تطلق على العملة الفضية في قشتالة إلى أواخر القرن 13 م[25].

يبدو من خلال بعض فتاوي ابن رشد أن مشكلة تعدد أنواع العملات قد حسمت بعد مدة لفائدة النقود المرابطية، حيث نعثر على سؤال ورد على ابن رشد يستفسر حول كيفية حسم النزاعات المالية في حال إبدال سكة بأخرى، ومنع السابقة بأمر من السلطان[26]، خاصة وأن «مثاقيل رديئة» كانت تروج مقابل

---

(20) S.D. Goitein, **Letters of Medieval Jewish Traders**, Princeton, Princeton University Press, 1973, p. 325.

(21) J. Duplessy, «La circulation des monnaies arabes en Europe occidentale du VIIe au XIIIe siècles», **Revue Numismatique**, 5e série, T. 18, 1956, p. 145.

(22) عبد الله ابن بلقين، **التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري في غرناطة**، نشر ليفي ـ بروفنصال، القاهرة، دار المعارف، 1955، ص. 115.

(23) J. Duplessy, op. cit., p. 139.

(24) J. Vicens Vives, **An Economic History of Spain**, Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 150; R. Menendez Pidal, **La España del Cid**, Madrid, 1969, p. 788.

(25) J. Vicens Vives, **Spain in the 15th Century**, Bristol, Loger High Field, 1972, p. 45 ؛ محمد عبد الله عنان، **عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس**، القاهرة، 1964، 1 : 585.

(26) ابن رشد، **الفتاوى**، 1 : 540ـ541.

«المثاقيل الطرية المرابطية»[27]، مما دفع بعض العيارين آنئذ إلى تحديد الفرق بين الدينار الرديء والدينار الجيد في أقل من ربع دينار[28]، وهو فرق معتبر.

ومما يسهم في تأكيد تدخل السلطة المرابطية لقطع التعامل بالعملات الأخرى، بعد استحكام أمرها، سؤال وجه إلى ابن رشد من مراكش سنة 515هـ/1121م يستفسر عن اقتضاء الدنانير المرابطية عن العبادية، بالرغم من أن هذه الأخيرة أدنى في العيار وفي الوزن. وقد وافق ابن رشد على حل مشاكل الديون باقتضاء السكة الجارية عن السكة المنقرضة، التي أصبح موقف المفتي منها أكثر تساهلا، ويتأكد هذا في إشارة أخرى إلى جواز السكك في بعض المدن «جوازا واحدا لا فضل لبعضها على بعض»[29].

3 ـ **النقود الفضية** : كما هو شأن الدنانير الذهبية، تعددت أنواع الدراهم الفضية في الأندلس. إذ تشير بعض الفتاوي عند ابن رشد إلى القطاع الثلثية التي كانت فضتها أكثر من القطاع الثمنية، بالرغم من أنها كانت مشوبة بالنحاس؛ بينما كانت القراريط اليوسفية (نسبة إلى يوسف بن تاشفين) أكثر فضة منهما معا. لذلك لم يجز ابن رشد أن تعامل هذه القطع المتفاضلة على قدم المساواة[30]، ونبه في نفس الفتوى إلى أن بعض الفقهاء قد تساهلوا في ذلك مسايرة للعرف.

ومعلوم أن معدن الفضة لم يكن غزيرا في المغرب في عهد المرابطين، وأن نسبة مهمة منها كانت تستورد من الأندلس[31]، ولكن دقة الصناعة النقدية المرابطية، وحرص المرابطين على موافقة نقودهم للمقاييس الشرعية حال دون ضعفها، هذا إضافة إلى كون قوة الذهب قد قللت من أهمية العملة الفضية إلى حد ما.

ونقف من خلال الكتاب على أقسام الدرهم، الذي كان يقرط إلى أنصاف وأرباع وأثمان، وكانت أصغر وحدة نقدية فضية تساوي $\frac{1}{24}$ من الدينار، وهي القيراط ويزن 3 حبات من الشعير[32].

---

(27) **نفس المصدر**.

(28) **نفس المصدر**، 3 : 1601.

(29) **نفس المصدر**، 3 : 1640.

(30) **نفس المصدر**، 1 : 570–571، 2 : 907.

(31) ابن يوسف الحكيم، **الدوحة المشتبكة...**، ص. 41–42.

(32) ابن رشد، **الفتاوى**، 2 : 1113.

وتردد إحدى الفتاوي صدى نزاع حصل بين شركاء في معدن للفضة كان يستغله 17 شريكا، وأكد ابن رشد في جوابه أن «بيع غار المعدن ليس ببيع، وإنما الناس يملكون حق التصرف فيما فيها من معادن فقط»[33]. وهذه الفتوى على جانب كبير من الأهمية لأنها تذكر بنقاش قديم خاضه الفقهاء حول الحكم الشرعي للأرض في بلاد المغرب والأندلس[34].

وتجدر الإشارة إلى أن أهمية النقود الفضية المرابطية قد أطالت عمر تداولها إلى حدود أوائل الدولة المرينية، إذ يشير صاحب «**الدوحة المشتبكة**» إلى تداول الدراهم المرابطية بالمغرب المريني قبل قيام الأمير يعقوب بن عبد الحق بتوحيد العملة[35].

4 ـ تقنيات سك النقود[36] : ترد في الكتاب بعض الإشارات المتعلقة بتقنيات سك النقود، مما كان يؤثر على وزن كل قطعة نقدية. فقد أكد ابن رشد أن «الدنانير إن امتحنت بالوزن منفردة وجد بعضها أوفى من بعض؛ فإذا جمعت المائة منها بالصنجة، ربما صدقت أو نقصت من الوزن»[37]. إن الاختلاف الطفيف في الوزن بين دينار وآخر، كانت له أسباب تقنية، بحيث أن الوزن كان يعتمد على وحدة «الحبة»، أي حبة الشعير، ومن المعروف لدى الفقهاء أن وزن حبة الشعير يختلف من بلد إلى آخر بسبب اختلاف الظروف المناخية وطبيعة الأرض، وهذا ما جعل اختلاف وزن الدينار يتراوح عند الفقهاء بين 72 حبة و82 حبة. كما كان الدينار يفقد من وزنه بقدر ما تتداوله الأيدي (Frottage)، هذا إذا لم يتعرض للـ«ـقرض»، أي قطع شيء من جوانبه بعناية لتوفير حبات من الذهب، وهذا ما كان الفقهاء يحرمونه تحريما قاطعاً[38].

ونستفيد أيضا من إشارة في الكتاب بوجود دار للسكة بالجزيرة الخضراء

---

(33) نفس المصدر، 2 : 1259ـ1260.

(34) أبو جعفر الداودي، **كتاب الأموال**، تحقيق رضا محمد سالم شحادة، الرباط، مركز إحياء التراث المغربي، 1988، ص. 70ـ81.

(35) ابن يوسف الحكيم، **الدوحة المشتبكة...**، ص. 69.

(36) **Khaled Ben Romdhane, «Le métier de monétaire d'après les sources arabes», in : Mélanges Mohamed Talbi, Tunis, Université de Manouba, 1993, pp. 25-43.**

(37) ابن رشد، **الفتاوى** 2 : 1030.

(38) الحكيم ابن يوسف، **الدوحة المشتبكة...**، ص. 138ـ143.

وأخرى بغرناطة في عهد المرابطين[39]، وكان يشرف عليهما معا «صاحب دار السكة»، وكانت دور السكة تأخذ الذهب أو الفضة من الأشخاص وتضربه لهم بالضرب الرسمي مقابل أجر معين[40].

5 ـ الصـرف : من خلال الفتاوي التي تتناول هذا الجانب، نلاحظ أن المتعاملين كانوا على معرفة بطبيعة التغيرات التي تتعرض لها العملة في إطار الوضعية النقدية لعصرهم، الشيء الذي كان يدفعهم إلى الحرص على ضبط معاملاتهم المالية بشكل دقيق حتى على مستوى اللفظ والتوثيق ليوم البيع ونوع العملة وطريقة السداد، وتحديد الأجزاء المتبقية في أي عملة مالية أو تجارية. ونرى ابن رشد يساير آراء الفقهاء الداعين إلى عدم تحويل النقد إلى سلعة في ذاته، والاقتصار على وظيفته التبادلية في التعامل اليومي.

لقد كانت مسألة الصرف من المسائل الحساسة نظرا للتغير الذي كان يطرأ على أسعار صرف العملات بشكل سريع تبعا لقانون العرض والطلب سواء في المعادن النفيسة أم في المنتوجات الاقتصادية.

إن آليات الصرف كانت تدور حول العلاقة بين معدن الذهب ومعدن الفضة : فأيهما كان أندر ـ حسب تقدير الصيارفة الذين كانوا يتحكمون بنسبة مهمة في الأسواق المالية ـ كانت قيمته أعلى، وأثر بالتالي على ما في أيدي الناس من نقود، وعلى سائر المعاملات المالية، خاصة تلك التي يدخل فيها عنصر الزمن مثل الديون والبيع بالأجل ومؤخر الصداق... الخ.

ويظهر التفاوت في الصرف بين الدينار والدرهم واضحا في بعض الفتاوي، بحيث يمكننا تتبع نزول صرف قيمة الدينار من 14 درهما إلى 12، ثم صعوده إلى 16 درهما و8 أعشار الدرهم، ثم والى صعوده حتى بلغ 20 درهما بعد عدة أشهر[41]

---

(39) تعددت دور السكة في الأندلس في عهد المرابطين، سواء لضرب الدينار أم لضرب الدرهم؛ وكانت في أغلب المدن، مثل إشبيلية وبلنسية والجزيرة الخضراء ودانية وشاطبة وغرناطة وقرطبة ومالقة ومرسية والمرية. (انظر : صالح بنقربة، **المسكوكات المغربية من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة بني حماد**، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، ص. 580).

(40) ابن يوسف الحكيم، **الدوحة المشتبكة...**، ص. 78.

(41) ابن رشد، **الفتاوى**، 2 : 1183-1184.

وذلك بغرناطة. ولحسم الخصومات المتعلقة بهذه الوضعية أفتى ابن رشد أن يتم التعامل بصرف يوم القضاء، سواء ارتفع الصرف أم انخفض، أو بما يتراضى عليه المتعاملون[42].

وكان الصرف يختلف أيضا باختلاف عيار ذهب الدنانير، فهناك الدنانير المشوبة بالنحاس والصفر والفضة[43]، فكان المتعاملون يحرصون على ضبط عيار الذهب في النقود التي يتعاملون بها، وكذلك في الحلي «الذي منه ما يكون نصفيا، ونصفا وثمنا، وثلثين، وثلاثة أرباع، وسبعة أثمان، ونحو ذلك»[44].

لقد كانت مشكلة الصرف تبرز كذلك عندما كان التعامل يتم على أساس الدينار، ثم يعرض المشتري الدراهم، كما كانت تظهر أكثر في حالة تعدد العملات وتفاضلها بحيث يصبح لزاما الالتزام بقواعد تغير الصرف، وذلك بتعيين نوع السكة، «وإن لم يفعل، كان البيع فاسدا»[45].

6 ـ **الأسعار** : تدفعنا الإشارات القليلة إلى الأسعار الواردة في الكتاب إلى التساؤل عن مكانة الأندلس في الإطار الاقتصادي للعالم المتوسطي، وفي إطار الوحدة الاقتصادية للبلاد الإسلامية في القرنين 5 و6 هـ/11 و12 م. وبمقارنة هذه الإشارات بما ورد من إشارات أخرى في مصادر مشرقية، يتبين لنا أن تكاليف المعيشة في الأندلس كانت مرتفعة مقارنة بالمشرق. ويمكن إرجاع ذلك إلى عدة عوامل أهمها ظروف المواجهة الدائمة بين المسلمين والنصارى، إضافة إلى بعد المسافة عن المشرق؛ مما كان يؤثر على أثمان المواد المستوردة منه، كما يحتمل أن يكون للذهب خاصة في العصر المرابطي دور في مسألة الغلاء[46].

---

(42) نفس المصدر، 2 : 928.

(43) نفس المصدر، 1 : 571؛ 2 : 907ـ908.

(44) نفس المصدر، 2 : 1095ـ1096.

(45) نفس المصدر، 3 : 1640.

(46) E. Ashtor, «Prix et salaires dans l'Espagne musulmane aux Xᵉ et XIᵉ siècles», Les Annales, E.S.C., 20ème année, Juillet-août, 1965, n° 4, pp. 664-679

أمين توفيق الطيبي، «جوانب من الحياة الاقتصادية في المغرب في القرن 6 هـ/12 م من خلال رسائل جنيزة القاهرة»، في : **أشغال المؤتمر الثالث لتاريخ وحضارة المغرب العربي**، الجزائر، ديوان المطبوعات الجزائرية، 1987، 1 : 51ـ83.

وعلى كل حال، فإن الإشارات القليلة الموجودة في الكتاب حول الأسعار[47] يمكن أن تضاف إلى ما في مصادر أخرى مثل نوازل ابن سهل أو المصادر التاريخية عموما، لتقدم فكرة أكثر دقة عن هذا الجانب من الحياة اليومية.

وأخيرا، فإن كتاب «**فتاوي ابن رشد**» الذي وقفنا فيه على بعض المسائل النقدية والمالية يتضمن إشارات أخرى غنية إلى جوانب اقتصادية جديرة بالتتبع والدراسة، لأنها تكشف عن طبيعة المشاكل والقضايا اليومية للمجتمعين المغربي والأندلسي في عهد المرابطين، خاصة ما يتعلق بمسائل الفلاحة والمياه وكذلك ما يتعلق بقضايا الحياة بالمدن.

(47) ابن رشد، **الفتاوى** 2 : 926؛ 2 : 1112–1113، 1203؛ 3 : 1369.

حول بعض القضايا المذهبية والعقيدية
في العصر المرابطي من خلال فتاوي ابن رشد

رضوان مبارك
كلية الآداب ـ أكَادير

لا يسع المهتم بتاريخ المغرب الوسيط، عموما والعصر المرابطي منه خصوصا إلا أن يرحب بصدور كتاب «**فتاوي ابن رشد**» الذي نشر مؤخرا في ثلاثة أجزاء[1] والذي يضم عددا هاما من الفتاوي والنوازل المتعلقة بنواحي وقضايا متنوعة تعكس في مجملها بعض اهتمامات وهموم الدولة والمجتمع خلال فترة من العصر المذكور. ولقد لفت انتباهنا بالخصوص، بعض الفتاوي التي تعالج قضايا عقيدية ومذهبية، تتضح خلفياتها السياسية والاجتماعية لأول وهلة أمام القارئ، وذلك بدءاً بفتوى ابن رشد الشهيرة حول «**شهادة أهل الظاهر**»[2]، ومرورا بأسئلة وردت عليه من المغرب حول «**صفة المفتي**»[3] وانتهاء بمجموعة أخرى مطولة من الفتاوي حول العقيدة الأشعرية وموقف الناس منها خلال بداية القرن الهجري السادس.

ولقد اخترنا ثلاثة نماذج قصد التوقف عندها قليلا في محاولة لربطها بالظرفية السياسية والدينية، التي شهدها المغرب والأندلس خلال الفترة المذكورة.

• الفتوى الأولى : عنوانها «في سؤال أمير المسلمين عن الأئمة أبي الحسن الأشعري وابن إسحاق الأسفرائيني وابن بكر الباقلاني وابن الوليد الباجي ونظرائهم

(1) صدر عن دار الغرب الإسلامي، بيروت، سنة 1987، تحقيق الدكتور المختار بن الطاهر التليلي.
(2) ابن رشد، فتاوى، ج 3، صص. 1435ـ1442.
(3) ن.م.، صص. 1494ـ1504.

والجواب على ذلك[4]. يتضح من خلال مضمون الفتوى، أن الأمر يتعلق باختلاف الناس حول الموقف الذي ينبغي اتخاذه من هؤلاء الأئمة المذكورين بصفة خاصة، ومن أئمة الأشعرية ومنتحليها بصفة عامة، ذلك أن الناس قد انقسموا في شأنهم أشد الانقسام، فهناك طائفة من الفقهاء تضمر لهم العداء إلى حد تكفيرهم، سواء كانوا متكلمين أو أشاعرة[5]، وإلى جانبها يوجد فريق متردد في شأنهم وربما يكون أمير المسلمين علي بن يوسف على رأس هؤلاء مما دفعه إلى استفتاء الفقيه الكبير أبي الوليد بن رشد الذي عبر من خلال جوابه المطول عن تأييده ومساندته للأشاعرة، بل نصب نفسه مدافعا عنهم فهم «العلماء على الحقيقة يتكلمون على الأصول» وذلك رغم اختلاف مذاهبهم الفقهية «فلا يعتقد أنهم على ضلالة وجهالة إلا غبي جاهل أو مبتدع زائغ عن الحق مائل ولا يسبهم وينسب إليهم خلاف ما هم عليه إلا فاسق»[6].

وقد لا نخطئ إذا قلنا بأن هذا الكلام الصارم موجه إلى جماعة الفروعيين المتشددين الذين كانوا لا يرون الحق والحقيقة إلا في مدونات المسائل الفقهية التي راجت أسواقها آنئذ في أقطار الغرب الإسلامي، ولا شك أن ابن رشد لم يكن يسايرهم وإن ألف بدوره في الفقه والفروع[7].

• الفتوى الثانية: حول العلاقة بين المذهب المالكي والأشعرية، عنوانها : «في

---

(4) ن.م.، ج 2، صص. 802–805، وهؤلاء الأئمة الواردة أسماؤهم في النص هم : أبو الحسن الأشعري (ت 330 هـ)، أبو بكر الباقلاني (ت 403 هـ)، أبو بكر بن فورك (ت 406 هـ) أبو إسحاق الإسفرائيني (ت 418 هـ)، أبو المعالي الجويني (ت 473 هـ)، أبو الوليد الباجي (ت 474 هـ)، هذا وسنقتصر على ذكر نص السؤال مع موجز الفتوى، إذ لا يسع المجال لسرد النصوص كاملة، نظرا لطولها ولدخولها في تفاصيل لا تخدم غرضنا، ويمكن العودة إليها عند الاقتضاء في المصدر المذكور أعلاه.

(5) أنظر على سبيل المثال، الضبي، **بغية الملتمس...**، دار الكتاب العربي، القاهرة 1967، صص. 155–158، وبالخصوص موقف بعض الفقهاء الأندلسيين الذين يذهبون إلى تكفير كل من ينتحل «علم الكلام» أشعريا كان أو غير أشعري...

(6) **فتاوى...**، ج 2، ص. 805.

(7) بل إننا نجد في بعض فتاوى وأجوبة ابن رشد تأييدا أو مسايرة لموقف الإمام الغزالي من أهل الفروع، حيث يرى فقيهنا، تماما مثل الغزالي أن «العارفون بالله أفضل من أهل الفروع والأصول... ذلك أن الفسق فاش في كثير من علماء الأحكام بل أكثرهم مجانبون للطاعة والاستقامة...» هذا بعض ما جاء في جواب حول «تفضيل العارفين بالله على العارفين بأحكام الله».. انظر **فتاوى**، ج 3، صص. 1624، 1629.

السؤال من أئمة الأشعرية هل هم مالكيون أم لا، وهل ابن أبي زيد ونظراؤه أشعريون أم لا، وهل أبو بكر الباقلاني مالكي أم لا»(8).

تكتسي هذه الفتوى أهمية قصوى لأنها في صميم «المسألة المذهبية» في العصر المرابطي، ويبدو أن الهم الذي يحرك السائل هو : هل يمكن للفرد ـ الإمام ـ أن يكون مالكيا وأشعريا في نفس الوقت، وبعبارة أخرى هل هناك بين الانتمائين انسجام أم تناقض ؟ وفي بحثه عن وضوح أكثر قدم الأمير مثالين، أولهما، ابن أبي زيد الذي لا جدال بين الناس في إنتمائه لمذهب مالك لكن «أشعريته» فيها إشكال بالنسبة للإنسان العادي، والثاني لا جدال في انتمائه الأشعري، لكن انتماءه المالكي فيه نظر أيضا، وهو أبو بكر الباقلاني.

ولقد أكد ابن رشد، في جوابه عن هذا السؤال الهام أن ابن أبي زيد أشعري العقيدة وإن كان مالكي المذهب، يدل على ذلك ما جاء في مقدمة رسالته، كما أن أبا بكر الباقلاني مالكي إذ ترجح لديه مذهب مالك، وإن كان من كبار الأشاعرة، وبعبارة أخرى فيجب أن يفهم السائل أن لا تناقض ولا غرابة في الجمع بين العقيدة الأشعرية في الأصول والفقه المالكي في الفروع، ويؤكد ابن رشد في جوابه على مسألة أخرى هامة، وهي أن مذاهب أهل السنة لا تختلف في الأصول، فكلها أشعرية، وإن اختلفت في جزئيات الفروع والمذاهب الفقهية.

• الفتوى الثالثة : عنوانها «فيمن قال إنه لا يكتمل الإيمان إلا بمعرفة علم الأصول، ولا يصح الإسلام إلا باستعماله»(9).

هل يمكن اعتبار هذا السؤال افتراضيا أو نظريا يسعى فقط إلى المعرفة، أم أن هناك في الواقع جهاتٍ وأفرادا يرون بالفعل أن الإيمان والإسلام غير كاملين بالنسبة لمن لا يعرف مقولات الأشاعرة ؟

إن ابن رشد يرى أن هذا «لا يقوله أحد من أئمتهم (الأشاعرة) ولا يناوله عليهم إلا جاهل غبي».

---

(8) فتاوى، ج 2، صص. 1060–1061.

(9) ن.م، صص. 966–972.

لكن المسألة ـ حسب اعتقادنا ـ قد تكون أكثر جدية مما يبدو، لأن هذا الإشكال ـ حول الإيمان والعقيدة ـ يمكن أن يكون صدى للحرب الدينية القائمة في بداية القرن السادس بين المرابطين وأنصار المهدي محمد بن تومرت. ومن المعروف أن هذا الزعيم قد ابتكر أساليب متنوعة للتشهير بالمرابطين وإظهارهم أمام أصحابه بمثابة كفار مارقين سعيا إلى تبرير جهادهم شرعاً، فبالنسبة إليه يَعتبرُ معرفة علم الكلام (الأشعرية) فرض عين لا يصح إسلام الفرد وإيمانه إلا بمعرفته، ولهذا ألف مرشدته المشهورة باللغة الأمازيغية تسهيلا لنشرها بين قبائل المصامدة.أما بالنسبة لابن رشد «فمن الحق الواجب على من ولاه أمر المسلمين أن ينهى العامة والمبتدئين عن مذاهب المتكلمين من الأشعريين ويمنعهم من ذلك غاية المنع» لأن علم الكلام عامة والعقيدة الأشعرية خاصة، بالنسبة إليه، ومعه جمهور علماء السنة، ينبغي أن يسخر للرد على أهل البدع وبيان فساد مذاهبهم وهو عمل منوط بكبار الأئمة المشهود لهم بقوة الحجة والتبحر في العلوم...

وعلى العموم، فسواء كان استصدار هذه الفتوى، يسعى للرد مباشرة على ابن تومرت ودعايته، أو كان الأمر يتعلق برفض تيار يدعو إلى نشر الأشعرية في الجمهور، فإنها تعكس خلاصة واستنتاجات :

يظهر بوضوح أن العنصر المشترك بين الفتاوي الثلاثة، التي أوجزنا مضامينها، يتمثل في مشكل العقيدة الأشعرية بالمغرب والأندلس خلال بداية القرن الهجري السادس. ويعرف كل المهتمين بهذه الفترة أن المسألة المذهبية قد اكتسبت آنذاك بالخصوص، صبغة سياسة حادة بسبب دعوة ودعاية ابن تومرت، لدرجة أن قراءة النصوص التاريخية، والدراسات المعاصرة التي ارتكزت عليها، توحي لنا بأن «الأزمة المذهبية» هي السبب الأول في انهيار دولة الملثمين، وان فقهاء تلك الدولة وأمراءها على السواء، كانوا معارضين ورافضين بتاتا لعلم الكلام والأشعرية ومتابعين بالمضايقة والعقاب لكل من ينتحلهما... فجاء ابن تومرت في تلك الظروف ليفرض على هؤلاء وأولئك، وبعدهم، ومن خلالهم، على المجتمع المغربي والأندلسي، عقيدة الأشعرية التي رسخت منذئذٍ أسس المذهب السني بالغرب الإسلامي...

ويبدو لنا، ومن خلال قراءة فتاوي ابن رشد في الموضوع أن الأمر يحتاج إلى إعادة النظر وذلك باعتبار تلك الفتاوي نصوصا جديدة تدفعنا إلى التخفيف من

حدة الأحكام والآراء التي نجدها بالخصوص عند عبد الواحد المراكشي حين يتحدث حول مسألة علم الكلام والأشعرية وعلاقة الفقهاء والدولة بهما خلال العصر المرابطي.. فهذا ابن رشد، أكبر فقهاء الدولة ومفتيها المقتدر، قد اتخذ موقفا مناصرا للعقيدة الأشعرية وللاشاعرة فراح يدافع عنهم ويكيل التهم المشينة لأعدائهم... وهذا الأمير علي بن يوسف يتصدر فتوى لصالح الأشاعرة لإضفاء الشرعية الدينية على رأي اقتنع به مسبقا ولقطع الطريق أمام الفقهاء المتعصبين للفقه والسائل ومدوناتها، أما على مستوى العام، فلا نعدم العثور في ثنايا كتب التراجم والفهارس على عدد متزايد من الفقهاء والأئمة المغاربة والأندلسيين الذين اعتنقوا، ومنذ القرن الخامس، على الأقل، مبادىء ومقولات العقيدة الأشعرية... وهذا يدعونا إلى القول بأن جذور نشأة وتطور تلك العقيدة بالمغرب تعود إلى ما قبل العصر المرابطي، وذلك في ظروف موضوعية متعلقة بصراعات ومنافسات المذاهب والاتجاهات العقيدية المختلفة منذ القرن الهجري الثاني. ولهذا لا يمكننا أن نساير ــ وبسهولة ــ رأي عبد الواحد المراكشي حين يقول بأن ابن تومرت وجد المغاربة ــ حين مقدمه من الشرق خلال بداية القرن السادس ــ صياما عما عدّا علم الفروع...

وفضلا عن هذه المعطيات يتجلى لنا الاتجاه السني واضحا لدى ابن رشد إذ يرى في بعض أجوبته أن اختلاف الفقهاء في مذاهبهم الفقهية على مستوى الفروع لا يمكن أن يقدح فيهم ماداموا متمسكين جميعا بالعقيدة الأشعرية في الأصول، ومعنى ذلك أن ابن رشد المالكي تقبل عددا آخر من المذاهب السنية، رغم رفضه للمذهب الظاهري ــ وهذا الانفتاح بالذات هو ما يميز الانتماء السني خلال الفترة التي نتحدث عنها[10].

ولابد أن نشير في الأخير، وانطلاقا مما جاء في هذا العرض، أن النصوص التاريخية التقليدية غير كافية لإعطائنا مادة موضوعية، خاصة حين يتعلق الأمر بمثل القضايا التي نحن بصددها، لأنها، أي النصوص التاريخية ــ كثيرا ما تقدم انطباعات

(10) من المفيد هنا أن نقارن موقف ابن رشد بموقف تلميذه القاضي عياض الذي ظل، ورغم كونه أشعريا، متعصبا للمذهب المالكي ومتحاملا على المذهب الحنفي وأهله الذين تعاملوا مع الروافض والمعتزلة... وتلك «وصمة عار» في نظر عياض، لم يصب بها أهل المذهب المالكي ا، انظر القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، ج I. وانظر بالخصوص : «باب في ترجيح مذهب مالك»، ص. 59 وما بعدها...

أو آراء شخصية أو اتجاهات سائدة «رسمية» بدل الواقع الموضوعي، ومن هنا، لابد من محاولة التخفيف من مبالغاتها وتقويم أخطائها بنصوص أخرى «موضوعية» حين تكون متوفرة : وتلك هي الخلفية المنهجية لمساهمتنا هذه.

قضايا المياه بالمغرب الوسيط
من خلال أدب النوازل

عمر بنميرة
كلية الآداب ـ الرباط

تحتل قضايا المياه حيزا مهما ضمن أدب النوازل، وقد خصص مدونو النوازل الفقهية فصولا وأبوابا مهمة في مؤلفاتهم للقضايا الخاصة بالسقي، والدق، وغيرهما. وبالرغم من المشاكل المنهجية التي تطرحها هذه النوازل، فإنها تقدم للباحث مادة غنية يعز نظيرها في المصادر التاريخية الأخرى.

إن المتتبع لقضايا المياه بالنوازل الفقهية، يلاحظ بأنها ترتبط ارتباطا وثيقا بمجتمع البادية، بمكوناته المادية والذهنية. فهي تتناول مشاكل تتداخل فيها العوامل الطبيعية بالعوامل الاقتصادية والاجتماعية، وهكذا فإن أدب النوازل يزخر بالمسائل المتعلقة بالنزاعات بين الأعالي والأسافل(1)، والنزاعات بين أصحاب البساتين وأصحاب الأرحي، ثم التوتُّرات التي كانت تنتاب علاقة بعض المدن ببواديها بسبب المجاري المائية، بالإضافة إلى مسائل أخرى تهم إقامة واستصلاح الآبار. ومد السواقي، وشق الترع وبناء السدود، وغيرها(2).

---

(1) سيتكرر في هذا البحث مفهوما الأعالي والأسافل، ونقصد بهما المجال الذي تحتله عالية النهر وسافلته. وحول المصطلح، وكيفية تنظيم العلاقة بين العالية والسافلة راجع بحثنا حول «النوازل والمجتمع»، د.د.ع.، كلية الآداب بالرباط، 1989، ص. 395 وما بعدها.

(2) نتوفر على مجموعة من الوثائق الفقهية حول هذه القضايا، والتي تهم في معظمها مدينة فاس وبواديها، وسنعمل، لاحقا، على نشر بعض الأبحاث المتعلقة بهذه الوثائق وبهذه المسائل.

وتعتبر إشكالية العلاقة بين الأعالي والأسافل من أبرز القضايا التي استأثرت باهتمام الفقهاء، فقد كانت فرصة للإدلاء بأحكام فقهية، كما كانت من أكثر القضايا الاجتماعية التي نزلت بثقلها على الأحكام الشرعية إذ مارست كل من الأعراف القبلية، والوقائع المناخية، والتغيرات الاقتصادية ضغوطا على الأحكام الفقهية، وعلى بنية المسائل نفسها.

سنحاول تناول هذه العناصر من خلال نازلة صدر بها الونشريسي الجزء الثامن من «**المعيار المعرب**»(3)، على أنه تجدر الإشارة إلى أن هذه النازلة تعتبر نموذجية، فهي زاخرة بالعلامات التاريخية التي قلما تجود بها النوازل بصفة عامة، كما أنها تسمح للباحث بالالتقاء مع العديد من الإشكاليات التي تطرحها النوازل، خاصة على مستوى الزمان والمكان، وتداخل الافتراضي بالواقعي، وتجاور الشرع مع الأعراف.

تتناول هذه النازلة بعض أوجه العلاقة بين مزارعي عالية وادي فاس، أي أهل أزكّان، ومزارعي أهل مزدغة الواقعة بأسفل الوادي، وذلك خلال فترة نعتقد بأنها تمتد من نهاية القرن السابع الهجري/13 م، إلى أواسط القرن التاسع الهجري/15(3م). وقد يكون من المفيد أن نثير، منذ البداية، بعض الأسئلة التي سيتطور على أساسها هذا البحث، فالمسألة تتعلق بنزاع ظل متفجرا بين الأعالي والأسافل، إلا أننا نحتاج إلى تحقيق مجموعة من المعطيات لمعرفة ما إذا كان ذلك النزاع يعود لنقص في المياه، ناتج عن أسباب فزيائية، أو مناخية، أم أن أسبابا أخرى سياسية، أو اجتماعية، أو اقتصادية كانت وراء هذا النزاع. لقد فسرت معظم الدراسات التي اهتمت بتوتر العلاقة بين الأعالي والأسافل بالتطرف المناخي، والتناقض الفزيائي للتضاريس(4)، وإذا كنا لا نشك في الدور الذي كان يلعبه المناخ في توتر العلاقة بين المزارعين، فإننا نعتقد بأنه لابد وأن نأخذ بعين الاعتبار الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي كانت تساهم في تفجير هذه النزاعات، أو على الأقل تأجيجها بين المزارعين.

---

(3) أحمد الونشريسي، **المعيار المعرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، الجزء الثامن، بيروت، 1981–1983، ص. 5 –20.

(3م) إن عدم الحسم في تاريخ النازلة يدخل ضمن الإشكاليات التي سيحاول هذا البحث الوقوف عليها.

(4) م. مزين، «التاريخ المغربي ومشكل المصادر ، نموذج النوازل»، **مجلة كلية الآداب بفاس**، ع 2، 1985، ص. 118؛ عز الدين أحمد موسى، **النشاط الاقتصادي بالمغرب الإسلامي**، بيروت، 1983، ص. 60.

تتكون النازلة التي نقترح تحليلها هنا، من مجموعة من الأسئلة وأجوبة الفقهاء عليها، وكلها تتعلق بقضية واحدة ظلت مطروحة لعدة عقود وأجيال، وقد ألحق الونشريسي بهذه المسألة، مجموعة من العقود العدلية، والأحكام القضائية بالإضافة إلى مجموعة من التعقيبات التي ناقش فيها بعض الفقهاء مجموعة من الأحكام، وهو ما جعل هذه النازلة تحتفظ بوثائق فريدة وغنية بالمعطيات التاريخية.

وسنتناول في هذه النازلة ثلاث إشكاليات أساسية، وهي الإطار الزمني، والإطار المكاني للنازلة، ثم الوقوف على بعض القضايا التاريخية التي تثيرها النازلة، والفوائد التي يمكن أن يحصدها الباحث من هذه المستندات.

1 ـ **المكان** : حدد الونشريسي مجال هذه النازلة بقوله : «نازلة أهل أزكَان، وأهل مزدغة السفلى»[5] وورد في أحد الرسوم الملحقة بهذه النازلة، بأن أزكَان مزدغة هي «من نظر صفرو وأحواز فاس المحروسة»[6]. وحسب الوزان، فإن أزكَان هي عبارة عن جبل يجاور، من ناحية الشرق، جبل سليليو، وغربا جبل صفرو ويمتد جنوبا إلى الجبال التي تحادي نهر ملوية، وينتهي شمالا في سهول إقليم فاس»[7]. أما مزدغة فهي «مدينة صغيرة في سفح الأطلس على بعد ثمانية أميال غربي صفرو»[8]. واعتمادا على الخرائط الطوبوغرافية للمنطقة فإن المجال الذي تهمه النازلة يقع في الجنوب الشرقي من مدينة فاس، في المنطقة المحادية للسفوح الشمالية لجبال فازاز. وتقع أزكَان في السفوح الجبلية العليا التي ينطلق منها وادي فاس، بينما تقع مزدغة، في أسفل السفح وتشرف على سهل فسيح يمتد حتى مشارف مدينة فاس.

ومن شأن مسح ميداني للمنطقة أن يوفر تحديدا أدق للمنطقة وذلك بناء على الإشارات المكانية الغزيرة الواردة في النوازل. ولئن كان تحقيق هذه الإشارات ليس بالأمر السهل، باعتبار ما عرفته المنطقة من تبدلات بشرية، وباعتبار أن العديد من هذه الأسماء تكاد تكون مجهرية، بالرغم من ذلك فإن توفير الوثيقة لهذه الإشارات المكانية أسعفنا في فك الكثير من الغموض المحيط بهذه النازلة.

---

(5) **المعيار**، ج 8، ص. 5.

(6) **المصدر نفسه**، ص. 8.

(7) الوزان، **وصف إفريقيا**، ج 1، ص. 362.

(8) **المصدر نفسه**، ص. 363.

2 ـ **الزمن** : لا يبدو أنه من السهل وضع حدود زمانية مدققة للفترة التي تهمها هذه النازلة، ذلك أن هناك مجموعة من الإشارات الزمانية، والتي وردت في سياقات مختلفة. فإذا اعتمدنا على السنوات التي حررت فيها العقود والرسوم، والأحكام الصادرة عن القضاة والمفتين، فإننا نجد بأن الفترة تمتد من «ربيع الأول عام واحد وعشرين وسبعمائة (أبريل 1391) إلى ربيع الأول عام أربعة وعشرين وثمانمائة (مارس 1421)» وبين هذين التاريخين توجد عدة إشارات زمانية أغلبها عبارة عن تقارير عدلية، أو تصديقات قضائية.

أما الإشارات الزمانية الأخرى، فيمكن أن نستخرجها من لائحة الفقهاء الذين شاركوا في مناقشة هذه النازلة، أو أصدروا فتاوي عنها، وينتمي هؤلاء الفقهاء والقضاة لعصور مختلفة. وهم على التوالي :

- أبو الفضل راشد الوليدي (ت. 1276/675).
- أبو إبراهيم إسحاق الورياغلي (ت. 1284/683ـ85).
- أبو الحسن علي الصغير الزرويلي (ت. 1320/719).
- أبو الضياء مصباح الياصلوتي (ت. 1349/750).
- أبو الربيع سليمان بن عيدون السريفي (ت. 1349/750).
- أبو عبد الله محمد بن عبد الرزاق الجزولي (ت. 1357/758).
- أبو القاسم محمد التازغدري (ت. 1429/833ـ30).
- أبو محمد عبد الله العبدوسي (ت. 1442/846ـ43).

تطرح هذه الشبكة من السنوات، سواء منها تلك التي تؤرخ للرسوم والعقود المثبتة مع النازلة، أو هذه التي تتعلق بسنوات وفاة المفتين والقضاة، تطرح مجموعة من الاستشكالات، فهذه السنوات لا تسمح لنا بتحديد دقيق للفترة التي تهمها هذه النازلة، فإذا أخذنا بالمؤشرين الأول والثاني، فإن هناك فترة زمانية تقارب القرنين، وكلها تغطيها هذه النازلة، فهل هذا يعني بأن هذه القضية ظلت مطروحة طيلة هذه الحقبة ؟ أم أن تكرار التساؤل حول هذه النازلة، وتعدد أجوبة الفقهاء عليها، لا تشكل إلا نموذجا لمناظرات فقهية حاول من خلالها فقهاء فاس الإدلاء بآرائهم حول موضوع فقهي شائك ؟ فما هي، إذن، حدود التاريخ، وحدود الفقه داخل هذه النازلة ؟

نعتقد أنه لابد أن نستبعد، ومنذ البداية، الفرضية التي تعتقد بأن هذه النازلة لم تكن سوى وعاء غاب فيه التاريخ، وحضرت الأحكام الفقهية، بافتراضها، وأسانيدها ومرجعياتها المتنوعة، بل لابد من التأكيد على أنه بالرغم من الحضور المكثف للمناقشات الفقهية، فإنها تعكس وضعية تاريخية تقاطعت فيها العوامل الطبيعية مع التحولات القبلية، وتداخلت فيها التغيرات الاجتماعية والسياسية مع بعض التبدلات في الأنشطة الاقتصادية.

والواقع أن البحث في مدى «تاريخية» هذه النازلة ينبغي أن لا ينفصل عن دراستها باعتبارها وثيقة تاريخية تمنحنا إمكانية البحث في قضايا ذات طابع اقتصادي واجتماعي مع العلم أن مصادرنا قليلة حول هذه العناصر. وللقيام بهذا العمل المزدوج انطلقنا من سؤال جوهري. فإذا كانت هذه القضية قد ظلت مطروحة من منتصف القرن السابع/13 وحتى منتصف القرن التاسع/15، فإننا لابد أن نتساءل عن سبب، أو أسباب هذا النزاع، وهل هي أسباب طبيعية مرتبطة بتغيرات مناخية مفاجئة، أو بحدوث خلل في الاستغلال زاد من حدة التناقض الفزيائي بين عالية النهر، وسافلته ؟ أم أن للنزاع علاقة بوضعية بشرية لم تعرف الاستقرار المطلوب وكانت لها صلة بالمورفولوجية القبلية للمغرب المريني ؟ لنحاول، إذن، استقصاء النازلة حول هذه العناصر :

تفسير طبيعي : ليس هناك من شك في أن للنازلة علاقة بتغيرات مناخية نتج عنها تناقص في المياه، والظاهر أيضا أن هذا التناقص في المياه هو الذي أدى بأهل أزكان إلى الاستئثار بأكبر نصيب من ماء النهر، وبالتالي منعه عن أهل مزدغة السفلى . فمتى حدث هذا النقص، الطبيعي، في المياه ؟

يظهر من خلال أجوبة الفقهاء، وبالخصوص ما ورد في تقارير بعض العدول، أن نقص المياه بسبب الجفاف كان دائم التجدد، وهنا يمكن الاستعانة ببعض السنوات الواردة في النازلة، وتحقيقها على ضوء ما نتوفر عليه من معلومات حول الوقائع المناخية بالمغرب، وبالمنطقة نفسها خلال نفس الحقبة. فالرسم الأول، وهو عبارة عن تقرير عدلي حول السقي بوادي فاس، حرر في ربيع الأول سنة 721/أبريل 1321، وهي سنة كانت بداية لموجة جفاف استمرت خمس سنوات من دون

انقطاع[9]. ويظهر أن كتابة التقرير في شهر أبريل يعني أن المشكل قد طرح في وقت كانت فيه المزروعات في حاجة إلى كميات أكبر من المياه.

لكن، هل تجدد الإفتاء حول نفس المشكلة خلال العقود والأجيال اللاحقة كان بسبب الجفاف أيضا ؟ إننا إن كنا لا نستطيع تحقيق كل السنوات الواردة في النازلة، فإن هناك ما يؤكد أن أجوبة بعض الفقهاء قد تكون لها علاقة بفترات جفاف، ففتوى مصباح الياصلوتي (ت. 1349/750) قد تكون لها علاقة بقحط سنة 1344/744 هـ[10] سيما وأن أحد الرسوم أشار إلى أن أهل أزكان قطعوا الماء عن أهل مزدغة في نفس السنة[11]. ونعتقد كذلك بأن أجوبة التازغدري والعبدوسي قد تكون لها علاقة بسلسلة من القحوط التي تعرض لها المغرب عموما، ومنطقة فاس على وجه الخصوص، خلال الفترة الممتدة من نهاية القرن 8هـ/14م، إلى منتصف القرن 9هـ/15م[12].

تفسير اقتصادي :

وردت بالنازلة بعض الإشارات تفيد بأن أهل أزكان قاموا بإنشاء مجموعة من السدود والقنوات، وكان الهدف من بناء هذه المنشآت هو توسيع المجال المسقي وإمداد بعض الأرحي بالطاقة المائية. وفي الرسم الذي وردت به هذه الإشارات نعثر على وصف دقيق لمجموع المنشآت المائية من سدود وسواقي وترع كانت موزعة بين مجالي أزكان ومزدغة، ويستفاد من نفس الرسم ـ التقرير العدلي ـ بأن هذه المنشآت لم تكن موزعة بصورة متكافئة بين عالية النهر وسافلته، وهو ما يعني أن أهل أزكان كانوا يستأثرون بالنصيب الأكبر من مياه النهر، ويظهر أن هذا الخلل قد ازداد حدة عندما أقدم أهل أزكان على إقامة سدود وأرحي جديدة مما أدى إلى تقلص منسوب المياه بحيث لم يبق «في بطن الوادي في أوائل غروس مزدغة، إلا يسير ماء»[13]. لكن لماذا قام أهل أزكان ببناء سدود وقنوات جديدة ؟ هل يتعلق الأمر بتوسيع في المساحة المسقية، أم أن المزارعين أدخلوا منتجات تطلبت منهم كمية أكبر

---

(9) راجع جدول الوقائع المناخية في دراستنا عن النوازل، **مرجع سابق**، ص. 365ـ366.

(10) **المصدر والصفحة نفسهما.**

(11) راجع العقد في النازلة.

(12) راجع الجدول المشار إليه، ص. 367.

(13) **المعيار**، ج 8، ص. 7.

من المياه ؟ في وصف الوزان للمنطقة نجده يذكر بأن المنطقة يغلب عليها الطابع الجبلي وأن المجال المسكون هو «المنحدر المواجه لفاس» ومن منتجاته «الزيتون وأشجار مثمرة أخرى» وأن أرض أزكَان صالحة لزراعة الشعير والكتان والقنب، إلا أن أهم إشارة لدى الوزان هي دخول «غراسة أشجار التوت في الأزمنة الحديثة»(14)، ولا ندري ماذا يعني الوزان بالأزمنة الحديثة، ولكننا نكتفي بالتساؤل عما إذا كان إدخال هذا النوع من الأشجار قد زاد من الحاجة للماء، وإذا كان الجواب بالإيجاب، فإنه من دون شك أن أهل أزكَان، الذين كانوا يتحكمون في عالية النهر، كانت لهم القدرة على توفير حاجياتهم من الماء، ولو على حساب جيرانهم، هذا مع الإشارة إلى أن أغلب مزروعات هؤلاء كانت تحتاج إلى قليل من الماء مثل القنب والشعير والكتان والفواكه(15).

تفسير اجتماعي – سياسي :

والواقع أن المستويين الطبيعي والاقتصادي لا يفسران كل شيء في هذه النازلة، فاعتبار أن القحوط هي التي كانت وراء هذا النزاع تستدعي منا تعليل وجود فتاوي سابقة عن السنوات التي عانت فيها المنطقة من الجفاف، والذي أجمعت المصادر المتوفرة على أنه بدأ سنة 721 هـ/1321 م. ذلك أن هناك ثلاثة مفتين عالجوا هذه النازلة، وكانت وفاتهم قبل هذه السنة، وأقدم هؤلاء الفقهاء هو أبو الفضل راشد الوليدي (ت 1276/675)، يليه الفقيه الورياغلي (ت. 683 هـ) ثم أخيرا أبو الحسن الصغير (ت. 719 هـ).

ومن جهة أخرى، فإننا إذا كنا قد تحدثنا عن الدور الذي لعبه بناء بعض المنشآت المائية من طرف أهل أزكَان، فإننا ينبغي أن نعرف ما إذا كان ذلك قد تم وفق ظرفية اجتماعية وسياسية كان فيها أهل مزدغة السفلي مغلوبون على أمرهم، أم أنه تم في ظروف سياسية عادية ؟

ونعتقد أنه لفهم هذه العناصر، لابد أن نرجع إلى وضعية المغرب خلال القرن السابع هـ/13 م، وما عرفته الخريطة البشرية من تحولات، خصوصا بعد وصول

---

(14) الوزان، وصف، ص. 362.

(15) المصدر نفسه، ص. 363.

القبائل المرينية. وسنعتمد هنا، مرة أخرى، على الإشارات الواردة بنفس النازلة لتوضيح هذه الفكرة.

عند تتبعنا للأسماء الواردة في رسوم وعقود هذه النازلة، نجد أن بعض الأسماء كانت لها علاقة بالنسيج الاجتماعي المتولد عن وصول القبائل المرينية إلى منطقة فاس. فانتشار بعض الفروع المرينية في شمال المغرب، صاحبه بدون شك استقرار لمزارعين جدد، كان أغلبهم يتمتع بحصانة الانتماء للقوة السياسية الحاكمة[16]، وقد سجلت مجموعة من المصادر، وخاصة منها النوازل، مدى التصدع الذي أصاب التوازنات الاجتماعية والاقتصادية من جراء هذا الاستقرار القبلي[17].

والملاحظ أن الأملاك التي ذكرت، في النازلة، بأسمائها، كانت لها علاقة بالأسرة المرينية، وعندما نتتبع أوصاف هذه الأملاك، وانتشارها، نجد بأن عددا منها كان يوجد في النهاية السفلى من مجال أهل أزكَان، وأن ما كان يوجد منها بمجال مزدغة، كانت لها مصادر مائية مستقلة ودائمة، ومنها أملاك إبراهيم البريدي التي «كانت لها عيون يافعة تسقي جناتها». وتبدو أهمية الوجود المريني بهذا الشريط النهري، فيما كان بأملاك عمر بن رحو[18] من سدود. فمن مجموع 16 سدا، بمجال أزكَان، كان لإبن رحو منها ثمانية سدود كبيرة. بل نجد أن النازلة أشارت إلى أنه بعد هذه السدود الموجودة في ملك عمر بن رحو «لم يبق في بطن الوادي سوى يسير ماء ينقطع في أثناء أوائل غروس مزدغة».

---

(16) نشير هنا إلى ذلك النص الذي أوردته جل المصادر المرينية، والذي يتحدث عن قيام مؤسس الدولة بتوزيع المغرب (الشمال) على عناصر أسرته، راجع : **روض القرطاس**، ص. 282-283، و**الذخيرة السنية**، ص. 27 ؛ Kably, **Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age**, Paris, 1986, p. 224.

(17) نود أن نشير هنا إلى الأهمية الكبيرة لأدب النوازل في رصد الحالة التي آل إليها نظام تملك الأرض، فقد تكاثرت، بعد استقرار المرينيين، نوازل الغصب والبيع بالثنيا، وتكاثرت التحبيسات الخاصة وتزايد اتهام الفقهاء لرجالات المخزن باحتلال الأراضي المغصوبة، ونعتقد بأن النوازل هي المصدر الوحيد الذي يفيد الباحث في مراقبة هذه التصدعات التي أصابت بنية ملكية الأرض. راجع بعض النماذج في **المعيار**، الجزء الخامس، ص. 98-99، 116-118؛ و **الجواهر المختارة** لأبي فارس الزياني (مخطوط، الخزانة العامة بالرباط، د. 1698، ص. 158-159)، وراجع الباب الثاني من دراستنا حول النوازل.

(18) «رحو» من الأسماء الزناتية، مثلها مثل عتو وعبو وصفرو ودبلو إلخ. فلا شك أن له علاقة بالمرينيين، لاسيما وأن صاحب **روض القرطاس** أشار إلى قائد مريني يسمى بأبي علي رحو والذي قاد تمردا بسبتة سنة 1310/709، **روض القرطاس**، ص. 394.

يبدو، إذن، بأن فتاوي كل من راشد الوليدي، وإسحاق الورياغلي، وأبي الحسن الصغير، وكلهم فقهاء عايشوا سيطرة بني مرين على شمال المغرب، هذه الفتاوي تعكس أيضا الأثر الذي خلفته الخريطة البشرية، الناتجة عن وصول وانتشار بني مرين بالمغرب، على البنيات الزراعية بصفة عامة وعلى هياكل الري وأنظمته بصفة خاصة.

وهكذا فإن هذه النازلة مكنتنا، بما أتاحته لنا من إمكانيات وثائقية، من توسيع دائرة البحث حول الظروف التي كانت تتحكم في نزاعات القبائل حول المياه، ومكنتنا هذه النازلة من وضع قضايا المياه في إطار أشمل، جعلنا على اقتناع بأن هذه المشاكل لم تكن ذات بعد طبيعي فحسب بل كانت لها أبعاد اقتصادية واجتماعية وسياسية ربما أكثر أهمية، وأكثر عمقا.

وهل كل نوازل المياه تطرح هذه الإمكانيات للتحليل على أساس هذه المستويات ؟ بالطبع لا، فقد قلنا في بداية هذا البحث بأن هذه النازلة نموذجية في هذا المجال، إلا أن أغلب نوازل المياه تمس، من قريب أو من بعيد، بعضا من هذه الجوانب التي حاولنا الوقوف عليها. كما أن دراسة النوازل المتعلقة بعلاقة مزارعي عالية النهر بمزارعي السافلة تمنح الباحث مادة غنية، وفريدة، بحيث لا توفرها المصادر الأخرى، الشيء الذي يجعل النوازل الفقهية قادرة، إذا ما استغلت وفق شروط منهجية واضحة، على أن تفتح للمؤرخ إمكانية توسيع رؤيته للعناصر التي قد تكون تحكمت في تطور الوقائع والأحداث.

لقطات من «معيار» الونشريسي
عن الحياة العلمية في فاس المرينية

مُحمد المنوني
كلية الآداب ـ الرباط

اشتهر بالمغرب المريني ثلاثة بلدان متخصصة ـ أكثر ـ في فروع معرفية معينة : ففاس مهد الدراسات الفقهية، وسبتة مركز اللسانيات، بينما حافظت مراكش على جملة من العلوم البحتة والمنطق.

وبعد هذا، فالمصدر الذي نحاول الإفادة من معطياته الغميسة، هو كتاب **«المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب»**، تأليف الونشريسي : أحمد بن يحيى بن محمد التلمساني نزيل فاس، طبع دار الغرب الإسلامي في بيروت، 13 سفراً. وقد استوطن مؤلفه مدينة فاس من عام 1469/874 إلى أن توفي بها عام 1508/914. وخلال إقامته بها ألف كتابه المنوه به، وعن نوازل المغرب أفاد ـ كثيرا ـ من مجموعة ضخمة من الفتاوي الفاسية، وذلك ما جعل عمله يحتضن معلومات جمة عن هذه المدينة، إلى معلومات أخرى عن الجهات القريبة منها.

* * *

ومن هذا المنطلق، يمكننا أن نلتقط من مدونة **«المعيار»** طائفةً من الإفادات عن الحركة العلمية بفاس المرينية، حيث يأتي تصنيفها حسب المنوعات التالية :

ـ مناقشات بين شيوخ فاس وفقهاء غرناطة وتلمسان.

ـ نماذج من تصدّي أعلام فاس للمبتدعة.

ـ أنظمة التعليم بمدارس فاس.

ـ تميز المدينة ذاتها باحتضانها لنوادر المؤلفات.

* * *

وننطلق من مادة المناقشات، فنبرز أن «المعيار» هو المصدر الوحيد الذي احتفظ بنصوص هذه المباحثات.

أولا : مع اثنين من غرناطة

والقصد ـ أولا ـ إلى أبي إسحاق الشاطبي : إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، في مباحثته مع القباب : أحمد بن قاسم بن عبد الرحمن الجذامي الفاسي، وكان حوارهما حول «مراعاة الخلاف في المذهب المالكي»، حيث أثبت الونشريسي معظم مداولتهما : 6/387ـ396.

وللشاطبي مناقشة أخرى مع كل من القباب وابن عباد : محمد بن إبراهيم بن عبد الله النفزي الرندي نزيل فاس، وتناولت نازلة «سلوك طريق التصوف دون شيخ»، فيرد في «المعيار» جواب القباب : 11/117ـ123، وجواب ابن عباد : 12/293ـ307.

وإلى الشاطبي، نشير إلى جدل شب بين البقني : أحمد بن عبد الله الغرناطي، والجزنائي : عمر بن عبد الرحمن الفاسي، وكان حول «ستر الموتى بثياب الحرير عند تشييع جنازتهم»، فيحتفظ المصدر نفسه بتسجيل اتجاه كل من الاثنين : 1/341ـ345.

ثانيا : مع بعض علماء تلمسان

محاورة العقباني : سعيد بن محمد بن محمد التلمساني مع القباب سابق الذكر، ودارت حول اقتراح لتجار البز في سلا، بإيداع درهم صغير كلما اشتروا سلعة للتجارة، حتى يستعينوا بالمجموع على تسديد المغارم النازلة، فنازعهم حاكة المدينة في اقتراحهم، وترافع الفريقان إلى العقباني قاضي سلا ءانذاك، فحكم بينهم بحكم نقضه القباب بفتوى، وأثبت الونشريسي حكم العقباني يتخلله : تعقب القباب : 5/297ـ326.

وهناك محاورة أخرى بين الاثنين في «مسألة من الإيلاء». وبالمصدر ذاته ورد حكم العقباني يتخلله اعتراض القباب : 5/326ـ331.

وستكمل هذه الفقرة خمسة نماذج من المناظرات المنوه بها، وقد كانت بين فقهاء من المغرب وغرناطة وتلمسان، ومن دلالاتها تسجيل شهادات بالصيت الذي كان لعلماء المغرب خارج بلدهم.

وإضافة إلى ذلك، يمدنا الونشريسي (7/350) بتنويه مشابه صادر عن أبي سالم إبراهيم العقباني حفيد قاضي سلا، فيقول عن شيوخ فاس وطلبتها : «... فكم كان فيهم من حفاظ الكتاب (كتاب «**تهذيب المدونة**»)، والضابطين لما يلقيه لهم حفاظ شيوخهم، على نحو ما يلقون لهم بالباء والواو...».

وعن أحد شيوخ القرويين يسجل المصدر نفسه (1/210)، قولة لابن مرزوق الحفيد تنويها بأبي الحسن الصغيّر : «... وإليه انتهت رئاسة الفقه بالمغرب الأقصى في زمانه، وهو حامل رايته».

وفي تعبير للونشريسي نفسه (5/280) : «... الشيخ أبو الحسن الصغير، حامل راية الفقه ولوائه بالمغرب الأوسط والأقصى في زمانه».

* * *

وإلى هذا، يشيد ابن مرزوق الحفيد بما اختص به علماء المغرب من الشدة في الدين، حسب «**المعيار**» (1/88)، وهو الذي يدلل على هذه الظاهرة بتقديم النماذج الآتية من مواقف بعض الفقهاء، بدءا من رسالة للسريفي : إبراهيم بن علي بن إبراهيم المعافري، وقد خاطب بها السلطان المريني أبا سعيد الأول، وكانت ضد تجاوزات صدرت من أحد معاصريه، حسب تفاصيل ذلك عند الونشريسي : 4/506.

وفي اتجاه آخر، كانت فتاوَى تندد بتصرفات أبي العباس أحمد بن أبي سالم المريني. وكان المفتون خمسة، بينهم الشيخان عبد الله العَبدوسي وأحمد بن عمر المزجلدي : 7/304ـ310.

وثالث هذه النماذج فتوى الإمام محمد بن قاسم القوري، تشنيعا على المنكرات التي يقترفها المبتدع عمر المغيطي : 2/396ـ397.

وأخيرا، فإن مؤلف «المعيار» يبث فيه شبه مؤلف مطول، ليصنف به مجموعة من البدع، مع تمييزه بين مستحسنها ومنكرها : 2/461-511.

* * *

ومن الموضوعات الغميسة في «المعيار»، معلومات عن أنظمة التعليم بالمدارس المرينية في فاس، فتأتي في فقرات متناثرة يستخلص منها التنظيمات التالية :

- سن سكنى الطلبة بالمدارس عشرون عاما كحد أدنى.
- لا يسكن المدرسة إلا من سبق له الاشتغال بدرس العلم قدر استطاعته.
- مدة السكنى بها أقصاها عشرة أعوام.
- على الطلبة حضور الدروس بالمدرسة إلا لعذر مقبول.
- عليهم حضور الحزب القرءاني صبحا ومغربا.

ومن دلالات الفقرة الأخيرة، أن لا يسكن المدرسة إلا من كان يستظهر القرءان الكريم، كما أن من أهدافها تعويدَ الطلبة على التبكير بالقيام من النوم وبأداء الصلاة.

وإلى هذا، بقي من شروط السكنى بالمدرسة، أن لا يختزن الطالب بها إلا قدر حاجته حسب العادة.

وقد كانت هذه المواد التنظيمية موضوع فتوى للشيخ عبد الله العبدوسي (7/7، 262/7)، فيقول فيها : «... وإنما يسكن المدرسة من بلغ عشرين سنة فما فوقها، وأخذ في قراءة العلم ودرسه بقدر وسعه، ويحضر قراءة الحزب صبحا ومغربا، ويحضر مجلس مقرئها ملازما لذلك، إلا لضرورة من مرض وشبهه من الأعذار المبيحة لتخلفه، فإذا سكن فيها عشرة أعوام ولم تظهر نجابته أخرج منها جبرا، لأنه يعطل الحبس، ولا يختزن بالمدرسة من سكنها - باستحقاق - إلا قدر عولته على ما جرت به العادة في الأحباس، وهذا كله منصوص لأيمتنا المتأخرين، رضي الله عنهم أجمعين».

وهنا تنتهي فقرة العبدوسي، لنذيل عليها بالإشارة إلى أن الطلبة كانوا يتمتعون بمرتب منتظم ضمن أجور موظفي المدارس : 363/7 و370.

وهذه ثلاث فقرات من المصدر ذاته، وفيها شيء عن سير التعليم بالمدارس،

ومن ذلك تأطيرها بأستاذي الفقه والنحو، كمادتين أساسيتين : 363/7، 369، 371.

وكان في بعض المدارس مرتبان لأستاذ الفقه : شهري وسنوي (348/7). وكانت مدة التدريس نحو خمسة أشهر، تستوعب فصل الشتاء وبعضا من الربيع (370/7، 347، 348).

* * *

ومن ذيول هذا الموضوع، إشارة إلى احتضان فاس لنوادر المؤلفات، متميزة بذلك عن بلدان الغرب الإسلامي. وفي هذا الصدد يأتي عند الونشريسي ضمن رسالة لابن مرزوق الحفيد (211/1) : «والذي احتوت عليه مدينة فاس ــ حرسها الله بطاعته ــ من غرائب الأشياء الدينية والدنيوية وخصوصا الكتب الغريبة، شيء لا يشاركها من بلاد المغرب فيه غيرها، وهذا شيء لا يحتاج إلى دليل عند من جال في البلاد واعتنى بأخبارها».

وبعد هذا يضيف ابن مرزوق : «وما يبعد أن يكون بفاس، الكتب التي أمر بعض أمراء الأندلس بجمع جميع ما وقع لمالك ــ من الأقوال ــ فيها».

نـوازل تـربـويـة

محمد أبو طالب
كلية الآداب ــ الرباط

ترجع معرفتي بالمحتفى به إلى الستينات حين التقينا في وزارة الشؤون الخارجية، ثم تعاملنا في مرحلة عسيرة في هذه الكلية حيث كان الكفاح من أجل مغربة المؤسسة وإرساء قواعد شعبها وفنونها في نطاق أعراف علمية جامعية. وإذا كنا نعرفه محاضرا بليغا وباحثا جادا واجتماعيا مرحا وفنانا مقتدرا عازفا على العود والبيان، فقد ساعدني الحظ على الفوز بالتقاط صورة له وهو يناغي الوتر في أيما انسجام. فإلى هذا العالم المشارك المؤمن بالترويح عن القلوب ساعة بعد ساعة والمحب للتطرق إلى الطريف من المواضيع، أقدم هذه المقالة المنبثقة عن تنقيبات بدأتها منذ سنوات أثناء دراسة مؤسسة الكُتّاب التي أوحت بتسميتها بـ «الثقافة المسيدية» أو msidiculture.

يتناول الموضوع بعض القضايا التعليمية التي عرضت على جملة من الفقهاء المغاربة هم : محمد العلمي وعبد القادر الفاسي ومحمد الناصري ومحمد الدليمي وعبد الواحد الونشريسي.

1 ــ علي بن عيسى بن علي العلمي الشفشاوني :

المواضيع التي أفتى فيها هي : الإجارة على الإمامة وتعليم الدين والأذان، اشتراط المعلم أجرته، شروط التعاقد، تعليم الولد، قواعد القراءة وعلومها، تعليم الأعزب، النظر في ألواح الصبيان، إعطاء المعلم من أحباس المسجد، الصدقة على المسجد والمساكين ومعلم الصبيان.

وقد استند إلى ما يقرب من ثلاثين مرجعا، منها على الخصوص أعمال الإمام مالك والحسن البصري وأبي القاسم بن خجو وسيدي موسى الوزاني والشوشاوي،

ابن القاسم وأبي محمد بن عبد الله بن أبي زيد والجزولي؛ وأجوبة الداودي وابن بطال وابن عرفة والقابسي وأبي القاسم البرزلي وابن سحنون وابن رشد وعبد الجبار بن عمر والرجراجي وابن لب وابراهيم بن هلال والعربي بردلة.

2 ـ أبو السعود عبد القادر بن علي بن أبي المحاسن الفاسي :

من المواضيع التي أفتى فيها : الأجر على البطالة في الختمة، الأجرة بمناسبة الأعياد مع الفصل بين أعياد المسلمين وأعياد النصارى، مراجعة ألواح الصبيان لتصحيح الأخطاء اللغوية والتقنية، شهادة المدرر، هدية الصبي، كتابة الجُنُب للألواح، قراءة الجنب، التصلية عند ورود اسم النبي.

وقد استشهد في أجوبته بما ورد في أقوال عشرين فقيها، منهم الترمذي والشيخ خليل والنووي وابن حجر الهيثمي وابن عرفة وابن رشد وعبد الجبار بن عمر والقابسي وعون بن مالك وأبو القاسم البرزلي والشيخ سحنون وابن وهب وأحمد زروق وابن حبيب وابن ناجي وأبو العباس المقري وابن الطلاع وابن دقيق العيد.

3 ـ أحمد بن محمد الدرعي التمكرتي الناصري :

من القضايا التي أفتى فيها : تنقل المعلم أثناء العمل، مشاركة المرأة في أداء أجر المعلم، تنظيم أجرة المعلم المنتصب للإمامة، اشتراط المعلم الإمامة مع أولياء الصبيان والأحباس، العطل، ضرب المعلم للصبيان، أدب تناول الكتب، سفر المعلم في الأعياد، تسريح الصبيان، أصل عطلة الخميس والجمعة.

ومن أهم ما اشتغل به مناهج التدريس والبرامج وطريقة إدراجها في عملية التلقين. فقد حدد مجموعة من الكتب أو المُتُون الصالحة للمتعلم في شتى العلوم والميادين، منها «**الأربعون النووية**»، «**الأنوار**» لابن جزي في الحديث، «**الصغرى**» للشيخ السنوسي في التوحيد، الشيخ خليل في الفقه، «**الأجرومية**» في النحو، «**بداية الهداية**» للإمام الغزالي في التصوف، شرح ابن جزي للقرآن، أعمال أبي طالب المكي في القراءات السبع، «**مختصر ابن حجر على الشمائل**»، تأليف القباب في «**قواعد**» عياض، «**الفشتالي على فقه الوثائق**»، «**السوداني على خليل**»، «**المكودي على الأجرومية**»، «**الملالي على الصغرى**»، أعمال أبي الحسن الصغير والكرامي على «**الرسالة**» والأنفاسي وابن عباد على «**الحكم**» و«**النصيحة الكافية**» ؛ كما قال

بمطالعة ما اشتهر من غير ذلك من المؤلفات خاصة «**دلائل الخيرات**» و«**البردة**» و«**المعيار**».

4 ـ محمد بن محمد بن الحسن الدّليمي الدرعي :

من بين المواضيع التي عرضت على الفقيه الدليمي قضية أداء أجرة المؤذن والمعلم ومن يؤديها وهل يجوز للمرأة أداؤها وقضية إنهاء المعلم لمدة التدريس قبل نهاية السنة وقضية الوقف في القرآن.

ومن أطرف ما أفتى فيه التدخين، مستشهدا بمنحى الشيخ السكتاني المراكشي الذي يقول : «كنت بدرعة أول ما ظهر فيها دخان تباغ في أول اشتغالي بالطلب وكنت مع الطلبة مجتمعين يوم الخميس فأتى بعضهم بهذا الدخان فتناولته فأخذت منها نفَسا أم نفَسين فلما نمت جاءني رجلان في النوم فأخذا يضربانني ويقولان «تناولت الدخان» ويعذباني وأنا أعتذر لهما أني لا علم لي بشأنها ولا يقبلان عذري، وعذباني عذابا شديدا حتى استيقظت ووجدت أثر الضرب في جسدي أتألم ألما شديدا وبقيت مريضا نحو سبعة أشهر، ولا شك في صدق الرؤيا ومع ذلك فأنا أتوقف على الحكم بالتحريم لما في الحكم من خطر».

أما المصادر التي اعتمدها في أحكامه، فهي للإمام الحطاب والإمام العقباني والإمام ابن لبابة والإمام ابن أبي زيد والإمام عبد الرحمن ابن القاضي والإمام أبي بكر السكتاني المراكشي.

5 ـ أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي :

طريقة الونشريسي في الإجابة عن القضايا التي عرضت عليه أن يلجأ إلى سرد النصوص الأصلية للفتاوى. وهذه نماذج من طريقة تناوله المسائل.

(1) سئل أبو محمد [بن أبي زيد] عمن وضع ولده في المكتب ثم فلس، فهل للمؤدب محاصة أم لا ؟

فأجاب : إن وظفت عليه أجرة فيما مضى حاصص بها الغرماء، وأما فيم يستقبل فلا محاصصة. وإن استأجره على تعليمه مشاهرة وفلس، فلا يجوز له أن يأخذ مما يجد في يد الأب عن الشهر للإجارة ولم يفلس لأن الدين أحاط بما له فله الأخذ ما دام الأب قائم الوجه ؛ فإن الكراء إذا كان مشاهرة وهو قائم الوجه فلا يجوز أخذ شيء منه ما لم...

(2) سئل القاضي أبو عثمان سيدي سعيد العقباني عن أخذ الإجارة على تعليم العلم.

جواب : كره مالك في «**المدونة**» الإجارة وقيل بالإباحة حسبما اختلف في بيع كتبه.

سئل أبو محمد : هل يجوز تعليم الخوارج وأولادهم القرآن والكتب أم لا ؟

جواب : التنزه عن ذلك أحب إلينا، ولا تقبل شهادتهم. وأما تعليم أولاد الظلمة وكُتّاب ديوان المكوس، فإن كانوا قاصدين الخير فهو جائز.

وأجاب ابن خلدون الكندي : وأما أولاد من ذكرت، فلا تعلمهم إلا القرآن وحده... وإن علمتهم، فأدوا عنكم في المظالم، فلا بأس.

(3) سئل أبو محمد : هل يعرض المعلم الصبيان عشية الأربعاء إثنين أو ثلاثة خشية أن لا يستوعبهم في الجمعة أو أفرادا ؟

جواب : إن كان على يقين من حفظهم أرجو أن لا يكون بذلك بأس، وإن لم يكن على يقين فإنه لا يدري من لا يحفظ منهم لأن بعضهم عون لبعض ويفتح بعضهم على بعض، فأرى أن يمنعهم من العرض ويأخذهم منفردين.

(4) سئل سحنون عمن أراد أن ينتقل إلى موضع آخر.

جواب : إن لم يضر ببعض الصبيان لبعده من داره فله ذلك، وإلا فبإذن الولي.

(5) سئل القابسي : هل يجوز اجتماع الصغار والبالغين يقرأون في سورة واحدة وهم جماعة ؟

جواب : إن كنت تريد يفعلون ذلك عند المعلم ينبغي له أن ينظر فيما هو أصلح لهم، لأن اجتماعهم على القراءة بحضرته يخفي عليه القويَّ الحِفْظِ من ضعيفه.

(6) سؤال: هل يجبر الأب الصبي والصبية على التعليم ؟

جواب ابن سحنون : إن ترك الأب تعليم ولده القرآن لشح قبح فعله.

وعن صفات المعلم يذكر ما ورد عند القابسي، أي :

(ا) أن يكون مهيبا لا عنف فيه ؛

(ب) أن لا يكون عبوسا مغضبا ولا مبسوطا مرفقا ؛

(ج) أن يخلص أدب الصبيان لمنافعهم.

وهذا جرد شامل للفقهاء الذين تعرض لهم البحث والقضايا التي أفتوا فيها. تشير علامة (+) أمام المسألة وتحت المفتي فيها.

	المفتون				
	الفاسي	العلمي	الديلمي	الناصري	الونشريسي
المسائل	3	3	3	3	3
أجرة المعلم	+	+		+	+
أجرة المعلم المنتصب للإمامة	+				+
من يدفع الأجرة			+	+	
تعطيل الدراسة				+	
أجرة على البطالة في الختمة	+				+
أجرة المؤذن		+	+		
الأجر بمناسبة الأعياد					
هدايا الصبيان	+				
شروط العقد					+
تعويض أو غرامة			+		
الضرب				+	
قراءة	+	+			
مراجعة الألواح	+	+			
كتابة الجنب	+				
كتب					
شهادة المدرر	+				
تقنية : تجويد، شكل، تنقيط					

المسائل	المفتون				
	الفاسي	العلمي	الديمي	الناصري	الونشريسي
	3	3	3	3	3
أدب تناول الكتب				–	
تقنية : تجويد، شكل، تنقيط	+	+	+	+	+
كتابة الجُنُب	+				
إجبار الآباء الأبناء على التعلم					+
تعليم الخوارج وأبنائهم					+
جواز نقل موضع التعلم					+
إنابة المعلم غيره					+ (غير جائز)

خاتمة

بعد هذه الإطلالة على انشغال فقهائنا بأمور التعليم، قد يجوز طرح السؤال الآتي : «ما الفائدة من هذه النوازل بالنسبة لمسارنا الحضاري والتعليمي اليوم ؟». ويمكن الإجابة باقتراحات أو اقتناعات شتى، منها :

(1) إعادة الاعتبار للآباء والأولياء في الدور المنوط بهم تاريخيا في السهر على شؤون التعليم، خاصة على الصعيد المحلي، مما يدخل في اتجاه اللامركزية ؛

(2) احترام المقاييس العلمية والأخلاقية في التوظيف والتدريس ؛

(3) إشراك الأوقاف في سد نفقات التعليم كما في الماضي ؛

(4) الاعتماد على أفكار الباحثين والمربين وآرائهم، مع تجاوز زلاتهم.

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم، والسلام.

المراجع

(1) محمد بن ناصر الدرعي، **الأجوبة الناصرية في بعض مسائل البادية، جمعها عنه** محمد بن أبي القاسم الصنهاجي، طبعة حجرية فاسية، 1317.

(2) **أجوبة الفقيه محمد بن محمد بن عبد الله بن الحسن الديمي**، مخطوط.

(3) أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب من فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1401- 1981.

(4) **نوازل عبد القادر بن علي بن يوسف الفاسي**، طبعة حجرية فاسية في جزءين.

(5) **نوازل محمد العلمي**،مخطوط.مؤرخ في 1252 هـ.

الـموت في مغرب القرن العاشر

من خلال كتاب «الجواهر» للزياتي

محمد مزين
كلية الآداب ـ فاس سايس

من الظواهر التي تثير الانتباه في كتب تاريخ المغرب الحديث ظاهرة الموت. فهي ظاهرة مذكورة تقريبا في كل صفحة من صفحات مصادر العصر. فالمؤرخ المجهول مثلا يذكرها أكثر من سبع وتسعين مرة. ولم يتعمد ذلك، لأن المناسبات للحديث عن الموت، في القرن العاشر الهجري، كانت فعلا كثيرة، خصوصا الموت العنيف الأحمر والأسود.

فقد خلفت الحروب الناتجة عن الاضطرابات الداخلية المتعددة والتحرشات الأجنبية المتزايدة آلاف القتلى والجرحى، كما تركت المجاعات والأوبئة التي عرفتها البلاد، خلال نفس المرحلة، تركت وراءها أعداداً كثيرة من الموتى يصعب حصرها، ونتج عن الثورات القبلية والعسكرية عنف كبير خلف المآت بل الآلاف من الموتى. وحتى في صفوف الأسرتين المالكتين اللتين حكمتا المغرب خلال هذه المرحلة الوطاسية والسعدية، فقد كان الموت قتلا هو السلاح الحاسم والمعتمد من طرف السلاطنة والملوك. فمنذ مقتل عبد الحق المريني عام 1465 (قتلته العامة بفاس)، أي منذ مقتل الجزولي (مسموما)، وبعد المذبحة التي نظمها الأدارسة للقضاء على الأسرة الوطاسية بفاس (بل حتى قبل ذلك)، أصبح القتل هو مآل كل الأمراء الذين تعاقبوا على حكم المغرب (ما عدا أقلية محدودة) :

ـ قتل أحمد الوطاسي مع مائة وأربعين من خاصته مسمومين في يوم واحد،

ـ قتل أبو حسون الوطاسي طعنا،

- قتل أحمد الأعرج وأسرته،
- قتل محمد الشيخ طعنا،
- قتل الغالب وهو صائم،
- قتل المتوكل غرقا،
- قتل عبد الملك مسموما،
- قتل المنصور مسموما، وكان مصابا بالطاعون،
- قتل أبو فارس خنقا،
- قتل محمد الشيخ المامون طعنا.

والواقع أن حديث المجهول، الذي ذكر جل هذه المعطيات، وكذلك حديث باقي الحوليات، بل وحتى كتب التراجم عن ظاهرة الموت عامة، لا يتجاوز ذكر أسبابها ومجالات مرورها ونتائجها المباشرة على السكان أو على السلطة، بينما يغيب عن قصد (بمهارة) أو عن غير قصد، موقف عامة الناس من الموت كظاهرة روحية واجتماعية.

ولا شك أن هذه الظاهرة التي كان الناس يعايشونها يوميا، خلال هذه الفترة، كانت تثير مواقف ذهنية وعقائدية مختلفة، لها فعاليتها في صنع الحدث التاريخي. كان الموت محط أنظار واهتمام كل أفراد المجتمع من السلطان إلى الجندي، ومن العالم إلى الفقيه البسيط في أقصى بوادي المغرب، بل إن الموت كان مناسبة لتظاهرات سلمية وتعبدية ضخمة خصوصا عندما يكون المتوفى مرابطا صالحا أو سلطانا فالحا أو عالما ناجحا، ولطقوس غريبة عند وفاة أحد أفراد أسرة، بل إن المواقف من الموت كانت لا تنتهي بمجرد الدفن، حيث يستمر ذكرها وحضورها حتى بعد ذلك، في ارتباطات ذهنية واجتماعية، إن لم يكن في ارتباطات سياسية، بين الميت وذويه وبين الفقيه أو الصالح وأتباعه وبين السلطان وخلفه.

يروي اليفراني في كتابه «**النزهة**» قضية تبين ذلك بوضوح. يقول : «ولما توفي السلطان أبو عبد الله بالمحل المذكور من بلاد حاحة، دفن هناك بإزاء ضريح الولي الصالح والقطب الواضح شيخ الطريقة ومعدن الحقيقة أبي عبد الله سيدي محمد ابن سليمان الجزولي مؤلف «**دلائل الخيرات**»، وذلك قبل أن ينقل إلى مراكش. ولما نقل الشيخ الجزولي على يد السلطان أبي العباس الأعرج، نقل السلطان المذكور أباه

المذكور أيضا، فدفن بإزاء ضريح الشيخ الجزولي حيث هو اليوم من مراكش، وكان سبب نقل الجزولي أن عمر المغيطي الشياظمي ويعرف بالسياف، قدم بعد موت الشيخ مظهرا طلب ثأر الشيخ الجزولي ممن سمه، إذ مات مسموما، وصار يدعو الناس إلى نفسه، وأخرج الشيخ من قبره، وصار يحمله، وأينما توجه ينصره الله على أعدائه، إلى أن قتل عمر المذكور في قضية طويلة، فلما تولى الأشراف، خافوا أن يثور عليهم أحد فيفعل مثل ما فعل عمر، فنقلوه إلى مراكش»[1].

وهي في الحقيقة قضية لها دلالات واضحة في موضوع علاقة الميت بالحي والمقبرة بالقصر والسلطان بضريح الشيخ... دلالات لا يمكن فك ألغازها إلا بالرجوع إلى كتابات أخرى تنظر إلى تلك المعطيات من زاوية أخرى. لأن حديث كتب الحوليات هذا عن الموت عموما حديث غايته الأخبار والاعتبار والإنذار. فالموت في تلك الكتب حاضر/غائب، لا يمكن حصره وضبطه، فحديث النص الحولي يتوجه إلى العقل السياسي وليس إلى العقل الديني عند القارئ، فهو يخضع لمنطق السبب/الحدث (Causalité)، لا يسعى إلى الحكم على ذلك الحدث ولا إلى تأويله، وبالتالي فالطقوس والأعراف لا تجد لها مكانا في مثل هذا الحديث إلا إذا كانت لهذه أو تلك علاقة مباشرة مع الحدث التاريخي ومع تطور الدولة...

هذا ما يفسر إلى حد ما عدم اهتمام المؤرخين المغاربة اليوم بظواهر مثل ظاهرة الموت وما يدور حولها من معطيات.. بينما كان الأوربيون قد استفادوا من تنوع إمكاناتهم المصدرية ليغامروا في البحث في مثل هذه الظواهر. فتوفر سجلات الكنائس ووثائق الحالة المدنية وغيرها مكنت المؤرخين في أوربا من دراسة أثر الموت في تزايد عدد السكان كما فعل P. Chaunu، وفي تطور العقليات كما فعل Huizinga[2]. وانتشار ثقافة شعبية موازية للثقافة الخاصة المبنية على الدين كما فعل Muchembled[3] وفي العلاقات الجدلية بين اجتماعية الموت ودينيتها، وأثر هذا وذاك على تطور المجتمع والعقليات، والسياسة كما فعل لوروا لا دوري[4]. خصوصا أن احتكاكهم بعلماء الاجتماع وتطور علم الأنطروبولوجيا واكتساحه لأطراف مجال علم التاريخ واستقراره على

(1) اليفراني، **النزهة**، هوداس، المكناسي، ص. 18.

(2) J. Huizinga, **L'automne du Moyen Age**, Payot, 1980, Paris, pp. 141-155.

(3) R. Muchembled, **Culture populaire et culture des Elites**, Flammarion, 1978.

(4) E.L.-Ladurie, **Le territoire de l'historien**, Tel, Gallimard, 1969, pp. 391-403.

هوامش الحقل التاريخي كان قد أذكى في مؤرخي أوربا تلك الرغبة في المشاركة في البحث في قضايا مثل قضية الموت، بينما بقي اهتمام الباحثين المغاربة، بمثل هذه المواضيع، اهتماماً هامشياً يخضعون في ذلك إلى جفاف المصادر المتوفرة. ولم يبدأ اهتمامهم بمعالجة مثل هذه القضايا إلا منذ أن بدأ مفهوم الإسطوغرافيا يتسع ليشمل بصعوبة مصادر تهتم بجوانب أخرى من تاريخ البلاد (اقتصادية واجتماعية ودينية) مثل كتب الفقه وبالأخص كتب النوازل.

والغاية من هذا الحديث هي محاولة الوقوف على ما يمكن أن يستفاد من كتب النوازل في موضوع الموت.

وحتى يتحدد مجال تحرياتنا فإننا سنركز بحثنا على ما جاء في كتاب الزياتي «**الجواهر المختارة فيما لقيته من النوازل بجبال غمارة**». مستعينين عند الحاجة بكتب أخرى مثل كتاب «**المعيار**» أو «**الأجوبة الكبرى**» و«**الصغرى**» لعبد القادر الفاسي. وبدل أن نربط أنفسنا بخطة مسبقة فإننا سنتبع النص في تعامله مع موضوع الموت. على أن التساؤل الضمني الذي سنسعى إلى الإجابة عليه هو : كيف كان موقف المغاربة من الموت خلال القرن العاشر والحادي عشر الهجريين ؟

إن بساطة هذا السؤال تخفي صعوبة الموضوع، خصوصا أن المواقف من الموت أو من الحياة أو من المرض أو من غير ذلك من الظواهر، مواقف شبه ثابتة لا تتحول ولا تتغير، وبالتالي لا يمكن الوقوف في دراستها على تطور أو تحول، خصوصا إذا درست في إطار مرحلة ضيقة، إذ لا تتأتى دراسة مثل هذه الظواهر إلا في إطار زمني واسع أي على المدى الطويل (Longue durée).

هذا ما فرض علينا الاعتماد على مصدر يهتم بثوابت المجتمعات وجوانبها البطيئة التطور، هذا المصدر هو كتاب «**الجواهر**» للزياتي.

على أن من وراء اختيار كتاب «**الجواهر**» الرغبة في الاعتماد على كتاب يعتبر خلاصة نوازلية مرحلية بعد خلاصة الونشريسي «**المعيار**» وقبيل المحاولة الحضرية الفاسية، «**الأجوبة**»، والشروح المختلفة للعمل الفاسي. فكما جمع الونشريسي في معياره أهم قضايا الغرب الإسلامي في مرحلة العصور الوسطى، وعبد القادر الفاسي وعبد الرحمان الفاسي خلاصة العمل في فاس أواسط القرن الحادي عشر الهجري، فإن الزياتي في جواهره جمع أهم قضايا واهتمامات شمال المغرب، وبالخصوص غمارة،

وخلال القرنين العاشر إلى منتصف القرن الحادي عشر الهجريين.

ولنتتبع إذن الزياتي في تعامله مع الأسئلة التي طرحت على فقهاء غمارة وفاس والمتعلقة بالموت وما يدور حولها.

تطرق الزياتي إلى مسألة الموت في جل الأبواب الواردة في قسم العبادات، في بابي الطهارة والصلاة وخاصة في باب الجنائز. بينما عالج في قسم المعاملات قضايا متنوعة لها ارتباط مباشر أو غير مباشر بالموت أو القتل.

ففي بابي الجهاد والدماء جمع الأسئلة المتعلقة بالموت الأحمر والأسود، بينما لم يتناول في باب الجنائز إلا أنماط التعبد المرتبطة عموما بالموت الأبيض.

وباعتبار الكم (أي عدد النوازل) فإن مجموع الأسئلة المقترحة في باب الجنائز (وهي خمس وخمسون نازلة) أكبر من مجموع الأسئلة الواردة في باب الطهارة (5 نوازل) أو في باب الصلاة (31 نازلة)، بينما يتجاوز مجموع النوازل المقترحة في باب الصيام (81 نازلة) وفي باب الزكاة (88 نازلة) عدد النوازل المقترحة في باب الجنائز.

هل يمكن اعتبار ذلك رمزا دالا على مكانة الموت في الانشغالات العامة آنـذاك ؟

الواقع أننا لو اعتبرنا حجم القضايا المطروحة في كل باب من هذه الأبواب المقارنة لاتضح لنا أن نوازل الجنائز تأتي في الصف الأول من حيث عدد الصفحات المخصصة لها (من ص. 4 إلى ص. 39، أي 35 صفحة) وسبق، حسب نفس الترتيب، الباب الخاص بنوازل الزكاة !.

هل هذا في حد ذاته يؤشر على أن أهمية مكانة الموت عند الناس أم على تشعب مشاكلها أم يؤكد على عرضية الحياة ؟ ألا يبين أكثر انشغال المغربي في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين بالأخوة ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه ولو جزئيا باستعراض ما جاء في نوازل الجنائز.

ولنتأمل الآن المواضيع التي تناولها الزياتي والعلماء الذين اعتمد عليهم في هذا الباب :

أكد الزياتي على ثلاث مسائل أساسية في نوازل الجنائز، نوردها على شكل أسئلة :

ـ أولا ما هو الموت ؟

ـ ثانيا ما هي العادات المتبعة في بلاد غمارة عند الوفاة ؟

ـ ثالثا ما هي العلاقات بين الحي والميت أي بين الناس والمقبرة ؟

عندما نتتبع النوازل الواردة في باب الجنائز نقف على مجموعة من الأسئلة يسعى فيها أصحابها إلى معرفة الموت : كيف نموت ؟ من المسؤول عن الموت ؟ إلى أين تذهب الأرواح بعد الوفاة ؟.

أسئلة لم يسبق أن طرحت كلها في عهد صاحب «**المعيار**»، أو على الأقل لم يعط الونشريسي لهذا الموضوع الأهمية التي أعطاها له الزياتي.

والواضح أن صاحب «**الجواهر**» يتأرجح بين موقفين إثنين: الأول سني والثاني شعبي عامي، يرتبط بالأعراف والعادات المحلية. لكن غايته الأولى هي التأكيد على المواقف السنية دون أن يدحض نهائيا المواقف الشعبية المرتبطة بالأعراف. كان الزياتي ومعه فقهاء غمارة يعرفون جيدا (على الأقل بعد تأكيد الهبطي) ما آلت إليه السنة أمام انتشار العادات المحلية التي رجعت لتغزو الأوساط الشعبية. هذا ما يفسر الأمثلة التي اختارها الزياتي وأدخلها في هذا الباب.

فعن السؤال الأول (ما هو الموت ؟) يقترح الزياتي أجوبة متنوعة، اعتمد فيها على أربعة علماء وهم ابن لبابة والونشريسي وأبو الحسن المصري والقلشري.

اعتمد الأول للتعريف بملك الموت أو عزرائيل الذي كلف بأخذ كل الأرواح التي خلقها الله. والثاني ليؤكد على مسألة الروح، ويؤكد على أن للحيوانات كذلك روحاً. والثالث ليعود إلى ملك الموت ليفسر أن ملك الموت هذا كان له أعوان وهم الملائكة وأن دور الملائكة هو إخراج الروح من الجسد وإيداعها عند الله. والرابع والأخير ليدقق ما ذكره عن الملائكة مؤكدا بأن الملائكة تأخذ الروح وتوصلها إلى الحنجرة حيث يأخذها نهائيا ملك الموت. والملاحظ أن الزياتي لا يشير إلى ما يمكن أن يرافق الموت من الآلام والتوجع، كما كانت العامة تتحدث عنها. وحتى ملك الموت الذي يبرز في الخرافات المحلية كشخصية شرسة قبيحة الشكل والمعاملة يقدمه الزياتي على شكل مقبول ترافقه الملائكة بل ويؤكد اعتمادا على حديث للنبي ﷺ أخذه من كتاب «**العلوم الفاخرة**» للثعالبي على أن لحظة الموت هي لحظة هادئة جميلة يعرف فيها الإنسان الراحة التامة.

وهذا طبعا يتناقض مع ما تذكره المصادر الأخرى في هذا الموضوع عن هذا العصر. فهي تؤكد على فجاعة الموت وعلى قسوتها خصوصا ذلك الموت الأسود التي كثرت في القرن العاشر بالوباء والطاعون وبالجوع والحروب والقتل المتعمد.

والزياتي يعرف ذلك جيدا، قد عاش في فاس أيام المجاعة والحروب وعاش بتطوان أيام الاضطرابات المختلفة التي أدت إلى مقتل محمد الشيخ المامون، لكنه كان يؤكد أن لحظة الوفاة لا تكون صعبة إلا على الكافر، أما على المؤمن المؤدي لواجباته الدينية، فتكون سهلة، طيبة، يسهلها الأمل في الذهاب إلى الجنة(5).

ومسألة الجنة هذه أو النار، أي الآخرة عامة، كانت قد أثارت العديد من المناقشات خلال تلك الفترة : أين تذهب الأرواح والأجساد بعد الوفاة ؟

ويقدم لنا الزياتي صدى تلك المناقشات عبر مجموعة من النوازل يمكن تلخيص ذلك فيما يلي :

ـ حسب ابن حجر، فإن الأرواح تبقى في الجسد وتستقر في أعلاه.

ـ حسب أبي الحسن المصري في شرحه للـ«**رسالة**» (القيرواني)، وكذلك حسب الونشريسي في «**معيار**»ه، فإن أرواح المؤمنين بعد الموت ترتفع إلى العليين على شكل طيور بيضاء، وتبقى هناك إلى يوم الحساب حيث تلتحق بالجنة فوق قناديل معلقة على العرش. بينما تبعث أرواح الكفار إلى السجين (صخرة كبيرة سوداء) على ضفة جهنم مع أرواح المضطهدين، ثم بعد ذلك تحمل الأرواح على ظهر طيور سوداء تقدمها للنار إلى يوم الحساب.

ـ وحسب الفقيه أحمد ابن عيسى، فإن هناك فرقا بين أرواح المؤمنين العاديين وأرواح المجاهدين. حيث يقصد الأولون مباشرة العليين بينما تتجه أرواح المجاهدين إلى الجنة مباشرة قبل أن تستقر في قناديل على العرش العظيم.

ـ أما أبو الحسن المصري فيفرق بين أرواح الرسل التي تقصد مباشرة الجنة وأرواح المؤمنين العاديين التي تهيم حول المقابر في انتظار يوم الحساب.

(5) C'était le cavalier de l'Apocalypse, passant par-dessus un tas de gens renversés par terre ; c'était, au camp Santo de Pise, la mégère aux ailes de chauve-souris ; c'était le squelette avec la faux ou avec l'arc et la flèche, parfois traîné sur un char par des bœufs, ou encore chevauchant un bœuf ou une vache.

ـ أخيرا حسب ابن العربي القرطبي، وحسب القرافي فإن الأرواح منتشرة في كل مكان بعضها في الجنة وبعضها في قناديل وبعضها في السماء السادسة أو الخامسة أو محمولة على طيور. ولكل روح عين على قبر صاحبها إلى يوم الحساب.

والواضح أن اقتناع علماء العصر كان يؤكد على أن كل روح تبقى مرتبطة بجسد صاحبها، فهي تمثل استمرارية صاحبها في الآخرة وبالتالي ليس بين الحياة وما بعدها فرق كبير وواضح.

جمع الزياتي في هذه المسألة عددا كبيرا من النوازل من أصول مختلفة ومتنوعة، لأن المسألة تهمه بالدرجة الأولى. فقد عايش وفاة عدد من أحبائه وأقربائه، وقد أفلت من مجاعات وأوبئة شاهد فيها الموت عن قرب، حيث كان الناس يموتون بالمائات والآلاف، لكن إيمانه بالآخرة لم يزد إلا رسوخا.

بل إن الزياتي قد بحث في التقاييد عن مسائل سجلها فقهاء غمارة تؤكد على الأمل في الآخرة، تعوض متاعب الحياة الزائلة، فسجل التقاييد التي تتحدث عما يناله المؤمن في الآخرة، وما يناله المجاهد بالخصوص على شكل مياه متدفقة وخيرات لا تحصى من عسل ولبن وتين وزيتون، جزاء على ما قام به في هذه الحياة من فرائض دينية بالخصوص من جهاد و...

من الواضح أن الزياتي، كما كان الحال بالنسبة لفقهاء عصره، كان قد اطلع على «**ألفية**» الإمام أبي عبد الله الهبطي التي حاول فيها صاحبها، بصيغة المبالغة، أن يواجه اليأس المنتشر والأوضاع المتردية.

وذلك أسلوب آخر من الوعظ والإرشاد مبني على التخويف والوعيد، وهو خلاف أسلوب الزياتي وفقهاء غمارة عامة في ذلك العصر، الذي يعتمد المثالية.

ويبرز هذا الفرق في المعالجة بين «**الألفية**» ونوازل الزياتي في الطريقة المتبعة مثلا في مواجهة أثر العادات والأعراف المحلية التي تمس تطبيق القيم الإسلامية السنية، وهنا في موضوع العادات المرتبطة بالمأتم (أو الجنازة) .

ونصل إلى مستوى المسألة الثانية التي يتناولها الزياتي في باب الجنائز، وهي مسألة المأتم.

كانت الكتابات االمعاصرة تؤكد ـ رغبة في التخويف ـ على انتقاد العادات

الشعبية السلبية ـ من المنطق السني ـ، فالهبطي مثلا يؤكد على البكاء الفاجع والنواح وشكوى أهل الميت، والوزان قبله كان قد أشار إلى تلك «العادات المزعجة التي يعبر بها الناس عن آلامهم في افتقاد قريب».

لكن الزياتي خلافا لذلك يؤكد على وصف السهرة حول الميت، ليلة الوفاة وعلى تهييء الميت ومراسيم حمله إلى القبر، وما يتبع ذلك من قراءة للقرءان، وعلى توزيع الصدقة في اليوم الثالث. وهو دائما يحاول أن يبرز المواقف المتغيرة المضطربة عند العامة أمام الوفاة : خشوع ديني، وخوف من المجهول، مظاهر الحسرة والحيرة، أو انزواء واضح إلى العادات القديمة الراسخة في عقول الناس. وكان قد سبقه إلى وصف كل هذا صاحب «**المعيار**».

ويظهر أن أبرز ما كان يثير شكوكه العامة تلك العادات المتبعة لتهيئة الميت، حيث كانت هذه العملية تخضع لترتيبات متنوعة ومتعددة، بعضها لا يخالف السنة، لكن جلها كان يختلف حوله فقهاء غمارة وفاس :

«عن العهد الذي يكتب للموتى ويجعل بين أكفانهم ...»

«فأجاب أما العهد الذي يكتب للموتى على الوجه المذكور فحرام باتفاق بل بإجماع ...

... وكان بعضهم يجعل ذلك في غلاف ... من حديد أو قصب».

ثم يعود الزياتي فيذكر أن الشيخ عبد القادر الفاسي كان ـ اعتمادا على حجج فقهية واضحة ـ لا يرفض ذلك نهائيا !

والواضح وراء الصراع الخفي بين علماء غمارة وفاس حول تهيئة الميت أن صمود الأعراف أمام انتشار الدين كان واردا، لكن الذي لا زال لم يتضح بعد هو سبب ذلك : هل لأن السنة لا زالت في مرحلة هضمها للعادات والأعراف ؟! أم لأن تدين المجتمع الغماري ـ خصوصا ـ كان يعرف تراجعا أمام قوة ورسوخ العادات القديمة ؟

ليس من السهل الجواب على السؤالين رغم توفرنا على شهادتين دالتين : شهادة الفقيه أبي عبد الله الهبطي «**الألفية**» وشهادة الزياتي «**الجواهر**» لأن شهادتيهما متناقضتان ظاهريا ومتكاملتان في العمق.

الأول ينطلق من أن الوضع كان وضعا ناتجا عن تراجع الإسلام بعد انتشاره، ليخلص إلى أن الوضع القديم نفسه وضع غير تام.

بينما ينطلق الثاني من أن الوضع أيامه كان وضعا مرحليا، ليخلص إلى أنه لابد من تجاوزه بالاستمرار في دعم السنة ضد الأعراف.

والواقع أن ما كان يثير المناقشات الحادة كذلك بين العلماء والفقهاء عامة تلك الأسئلة التي تقدم إليهم من عامة الناس، من سكان البوادي النائية من جبال غمارة، حول مراسيم حمل الميت إلى مثواه الأخير.

حمل الميت إلى المقبرة

كانت مناسبة حمل الميت من دار المأتم إلى المقبرة مناسبة أخرى لبروز عادات غريبة عند العامة. ذلك أن النوازل التي جاءت في هذا الموضوع، عند الزياتي، في باب الجنائز، كثيرة ومتعددة. شارك في الرد على تساؤلات الناس حولها فقهاء محليون مغمورون وعلماء كان صيتهم يتجاوز بلاد غمارة بل يتعدى مدينة فاس مثل السراج وابن خجو وإبراهيم الكلالي وطبعا محمد العربي الفاسي.

ويستفاد من قراءة أجوبة هؤلاء العلماء أن حمل الميت إلى مثواه الأخير، حسب المذهب المالكي المتبع، يجب أن يتم في خشوع وصمت.

لكن ما كان يجري في بلاد غمارة عامة كان مخالفا لذلك تماما، حيث أن الجنازة كانت مناسبة لعادات وأعراف لا ترتبط بالمذهب. بحيث كان الناس في طريقهم إلى المقبرة يقرؤون القرءان والتهاليل المختلفة، بل كان الرجال، أقرباء الميت، ينوحون ويصرخون، وكانت النساء يَحلقن شعرهن ويَسلخن وجههن زيادة على الصراخ والعويل. وكانت العادة في بعض القرى تحتم على النساء تلطيخ وجوههن بالروث والشد على رأسهن بالحبل.

وكل الفقهاء الذين تمت مساءلتهم في الموضوع انتقدوا هذه المواقف، بل فيهم من حرمها نهائيا، أو نصح بالابتعاد عنها دون تحريمها. ورجع الزياتي في هذا الباب إلى علماء من الأندلس مثل ابن سهل ومن إفريقية مثل البرزلي، لأن مثل هذه الأعراف كانت منتشرة في جل بلدان البحر الأبيض المتوسط، المسيحية منها والإسلامية.

يذكر المؤرخ الفرنسي لادوري (E.L.-Ladury) نفس الظواهر في أوربا

المسيحية ويعتبرها «تعبيرا عموميا عن الألم» (Expression publique de la douleur)، ويضيف بأن أفراد أسرة الميت يستأجرون «باكيات ممتهنات» (pleureuses à gages)، كن يُساعدن على انفجار الألم، ذلك الانفجار الذي يمكن أن يكون طبيعيا أو مسرحيا، والذي يسهل تمرير عمل تشييع الجنازة. وكذلك تحدث المؤرخ الهولندي هويزينكا عن نفس الظواهر مؤكدا على أن هذا البكاء والصراخ يعبران عن الخوف من الموت وليس عن ألم لفراق الميت ![6].

وكان الهبطي، قبل الزياني، قد وصف لنا مأتم غمارة وأكد على تلك المناظر المؤلمة، حيث النساء يصرخن ويكفرن بالإله ويزغردن، ويذكر كذلك وجود تلك المحترفات للبكاء والمآتم اللواتي يُستأجرن.

كانت الجنازة في الواقع تثير القضايا الخفية في المجتمع حيث أنها كانت مناسبة لبروز تلك الفئات الاجتماعية المقهورة التي تستفيد من مثل هذه المناسبات للظهور : طلاب وفقهاء محليين ومساكين...

في سؤال موجه إلى أبي سالم إبراهيم الكلالي نقف على وصف لجنازة[7]. يقول السؤال :

«إنسان يوصي عند موته بأن يعطى لمن يحضر جنازته من الطلبة كذا وكذا من الدراهيم أو غيرها ليقرءوا عليه فيحضر الطلبة جنازته وفيهم من يحفظ القرءان كله ومن يحفظ نصفه ومن يحفظ ربعه ومن يحفظ أحزابا كالخمسة والستة ومنهم الدّيِّن ومنهم المدمن لشرب الخمر ...»

يثير هذا الوصف ملاحظات : عدم حضور فقهاء، تعدد الطلاب على اختلاف مستوياتهم، عدم تدين فئة، إدمان فئة أخرى على شرب الخمر. اضطرار صاحب المأتم إلى كراء القراء ... معطيات تشهد على تراجع التدين وعلى جهل مفرط تؤكده نوازل أخرى جاءت في نفس الباب.

لقد كانت الجنازة مناسبة لبروز التناقضات السياسية المحلية أو الوطنية، مثل تلك القضية التي وقعت بفاس أثناء جنازة زوجة الإمام البهلولي بنت بكار الغمدي،

(6) Huizinga, op. cit., p. 154.

(7) الجواهر، مخطوط، الجزء الأول، ص. 22.

حين قرر الزوج، بعد رجوعه من معركة جهادية، إعادة صلاة الجنازة التي أمها فقيه محلي لا يشارك في الجهاد بدعوى أن صلاة المتقاعس عن الجهاد غير جائزة[8].

وهي قضية تبين الصراعات الداخلية القائمة بين الفقهاء كما تبين مكانة الجهاد !

إن الجنازة كانت مناسبة لظهور عادات غريبة تعبر عن هموم مجتمع يعيش تناقضات مختلفة تجد في المآتم مناسبة للإنفجار والتبلور.

ذكر الزياني مثلا تلك العادة المتبعة في جبال غمارة والمتمثلة في الرجوع من المقبرة بعد الدفن بحفنة من تراب القبر. وقد سبق للونشريسي أن ذكر نفس الظاهرة وهو يتحدث عن زيارة الناس لضريح أبي يعزى. كما أشار صاحب «**الجواهر**» إلى أن بعض الناس كانوا يرجعون بقطعة من كفن الميت أو من خشب نعشه[9].

وقد سبق لصاحب الدوحة أن أكد على نفس الظاهرة عند حديثه عن دفن العالم المشهور سيدي عبد الرحمان بن إبراهيم الدكالي المتوفى عام 962 هـ/1554 م بفاس. يقول : «واحتفل الناس كلهم بحضور جنازته، وكسروا أعواد نعشه تبركا به». وكذلك كان بالنسبة لابن الدكالي أبو شامة[10]: «والحشر الناس يتطارحون على جنازته تبركا به، وكسروا أعواد نعشه على عمادتهم في ذلك».

وكذلك كان مع جنازة أحمد الدوار الصنهاجي، حيث كان مدفنه مناسبة لمظاهرات صاخبة حضرها السلطان السعدي نفسه.

عادات كثيرة تكون في بعض الأحيان مناسبة للوعظ والإرشاد، بل تعتمد في بعضه الآخر كدلالات أو رموز يؤكد فيها العامة والفقهاء على صعوبة الأحوال وعلى الحاجة إلى التشبث بالدين وبشخصيات (شيوخ وصالحين وعلماء) تضمن لهم

---

(8) انظر ما ذكره ابن عسكر في **الدوحة** في ترجمة البهلولي.

(9) **الدوحة**، ص. 56.

(10) **المصدر نفسه**، ص. 57.

ببركتها استمرار الإسلام القويم وبالتالي راحة البال، كما تضمن لهم سياسيا دعما معنويا :

ألم يحاول ـ كما سبق أن ذكرناه ـ عمر الشياظمي السياف استعمال تابوت الجزولي يجره وراءه أينما حل وارتحل كدعامة لدعوته ؟

ألم يقم أحمد الأعرج بنقل قبر الجزولي وقبر والده محمد بن عبد الرحمان إلى مراكش على مقربة منه ؟

لا شك أن كل هذه العادات كانت تعبر عن مواقف اجتماعية لها جذور عميقة وعلى مواقف سياسية ملفوفة في قالب إجتماعي ديني، خصوصا تلك التظاهرات التي كانت تقع في المدن والتي كان صداها تتناقله الهضاب والمرتفعات في جل أنحاء المغرب.

وربما انجلى بعض الضباب الذي يلف جل هذه المواقف والظواهر عندما نطلع على ما يذكره الزياتي في النوازل المتعلقة بالقبور وبزيارتها. وهي المسألة الثالثة التي يذكرها صاحب الجواهر في نوازل الجنائز.

زيارة القبور

لنتأمل أولا المعطيات التي يقدمها الزياتي قبل أن نحاول فهمها وتأويلها.

خصص الزياتي خمس عشرة نازلة لمسائل المقابر، ويأتي الحديث فيها بطريقة غير مباشرة عن المقبرة في عدد آخر من النوازل المتعلقة بزيارة الصالحين والأولياء وشروط الزيارة.

وتدور كل هذه المسائل حول المواضيع التالية :

ـ بناء مسجد ومئذنة داخل المقبرة،

ـ بناء سور داخل المقبرة (بتلمسان)،

ـ الزراعة والتشجير في المقابر (سبع نوازل)،

ـ ممارسة أعمال الفخار في المقبرة،

ـ القبور العائلية والروضات الخاصة،

ـ القبور داخل المساجد،
ـ رمي الأزبال في المقابر،
ـ العصبية والمقابر.

أول ما تبينه هذه النوازل أن العلاقات بين الناس والمقبرة أي بين الأحياء والأموات موجودة ومستمرة، ولم تنقطع. بل إن هذه العلاقات ـ عندما نقرأ ما جاء في هذه الأسئلة ـ كانت تأخذ أبعادا أخرى عندما يتعلق الأمر بقبور الأولياء والصالحين.

فالمقبرة ـ أولا ـ ساحة عمومية، تمارس فيها أشكال مختلفة من الأنشطة اليومية، بل إن المقابر القديمة كانت قد تحولت إلى أراض تحرث وتزرع.

ذكر الزياني مثلا أن بعض الناس كان يحرث ويستغل أراضي مقبرة، بل ذكّر من شجر مقبرة قديمة، كما أشار إلى ما أحدثه توسيع سور مدينة تلمسان من خرق لحرمة المقابر، وإلى ذلك الرجل الثري الذي وسع بلاط مقبرة عائلته على حساب قبور أخرى، وإلى عدد من صناع الفخار الذين يمارسون مهنتهم بالمقبرة، والمقبرة مع ذلك ـ ثانيا ـ كانت دائما مقدسة. فأجوبة الفقهاء على مثل تلك القضايا كانت دائما أجوبة تتأرجح بين الرفض والإباحة، رافضة المغالاة والانتهازية، مبيحة التقرب من الموتى والدعاء لهم. (لأن الفقهاء كانوا يدركون أن المجتمع الذي كانوا يعيشون فيه مجتمع يقدس الروح ويحترم الميت، حتى إن بعض العائلات كانت تفضل السكن قرب المقابر، أو تقوم بدفن موتاها في حديقتها أو في غرفة من غرف بيتها. ألم يدفن ابن أبي زيد صاحب «**الرسالة**» في بيته ؟

بل وحتى في المقابر العمومية فإن القبر كان موقعا محددا يزار أسبوعيا.

سئل أبو عبد الله الورياغلي بناحية طنجة «عمن لا يستطيع زيارة قبور ذويه كل أسبوع ؟ وأراد تعويض الزيارة بكراء قراء القرءان».

وقد كانت وراء تحديد مكان الدفن خلفيات أخرى، بحيث إن المقبرة كانت تعكس المورفولوجية الاجتماعية في المدينة والقرية.

ففي فاس مثلا كانت مقبرة باب الفتوح (ولا زالت) تفرق بين الصالحين المدفونين بالروضات (ومنها جاء اسم المقبرة : القباب ـ الكَبب) وأبناء الأسر التجارية والفلاحية في بعض الأحياء الذين كانت لهم بقع عائلية خاصة، بينما كان يدفن عامة الناس والغرباء على اتساع أرجاء المقبرة.

وفي البوادي النائية كانت العصبيات تتحكم في توزيع مجال المقبرة، وقد لمح الزياني لذلك عند ذكره لقضية وقعَ فيها نزاع بين أهل الزوجة أي عصبتها وزوجها وأبنائها على المقبرة التي ستدفن فيها تلك الزوجة. قضية كانت قد أثارت نقاشات حادة منذ القديم شارك فيها ابنُ عرفة والقوري وعلماءُ وفقهاء محليون.

فأهمية القبر إذن تبرز بوضوح في كل نوازل الزياني. لأن المجتمع الذي كان يعيش فيه كان يعطي للمقبرة أهمية رمزية واضحة. فحتى في أصعب الفترات، أيام الأوبئة والمجاعات، عندما كان الناس يموتون بالمئات، فإن العائلات تسهر دائما على دفن أهلها في أمكنة معروفة تقصدهم بدعواتها وبقراءاتها للقرءان.

ذكر الزياني في هذا الباب قضية ـ نقلها عن **المعيار** ـ يقول فيها، وهو يتحدث عن ابن غلبون : «كان رجلا معروفا بالخير والفضل فرأى في منامه كأنه في مقبرة ... وكان الناس (قد) نشروا من مقابرهم وكأنه مشى خلفهم ليسألهم عن الشيء الذي أوجب نهوضهم إلى الجهة التي توجهوا إليها فوجد رجلا على حفرته قد تلفت عن جماعتهم فسأله عن القوم وأين يريدون فقال الرحمة جاءتهم يشمونها فقال له هلا نصيب معهم فقال إني قد قنعت بما يأتيني من ولدي عن أن أقاسمهم فيما يأتيهم من المسلمين فقلت وما الذي يأتيك من ولدك فقال يقرأ قل هو الله أحد كل يوم عشر مرات ويهدي ثوابها إلي ...

فذكر الشيخ ابن غلبون ... أنه منذ سمع هذه الحكاية كان يقرأ على والديه ﴿قل هو الله أحد﴾ كل يوم عشر مرات في كل واحد منهما ولم يزل على هذه الحال إلى أن مات أبو العباس الخياط فجعل يقرأ عنه ﴿قل هو الله أحد﴾ كل ليلة عشر مرات ويهدي ثواب ذلك إليه فيقول الشيخ ابن غلبون فمكثت على هذه النية مدة ثم عرض لي فتور قطعني على ذلك الذكر الخالص الذي كنت توجه به إلينا فانتبهت من منامي...»[11].

(11) **الجواهر**، الجزء الأول، ص. 35.

حديث يؤكد على الروابط الروحية اليومية بين الميت والحي، وربما كان ذلك هو المنطق الأصلي للزيارات التي كان الناس يقومون بها لقبور الصالحين والمرابطين. تلك الزيارات التي اتخذت طابعا إجتماعيا/سياسيا مع تطور دور رجال الزوايا والصالحين خلال القرن العاشر والقرون التابعة، والتي تركت أثرها كذلك في كتب النوازل، وهنا في كتاب الزياني.

والواقع أن الزياني عندما يتعرض للحديث عن زيارات الصالحين فهو يحاول تقديم الآراء المختلفة في الموضوع، سواء منها المعارضة أو المساندة. قال الزياني مثلا : «وأما الزيارات للمشايخ فأمر عمت به البلوى لا سيما في المغرب ...» وهو موقف سلبي. وأضاف بعد ذلك قائلا : «وسئل بعض الفقهاء عن المرأة هل يجوز لها زيارة الصالحين والخروج إلى ذلك أم لا، فأجاب لا خفاء أن زيارة الصالحين مطلوبة مستحبة لما في زيارتهم ... من الخيرات والكرامة بمجرد ذكر حكاياتهم تتنزل به الرحمات فكيف برؤيتهم ومشاهدتهم ...»[12].

والواقع أن قبور الصالحين كانت محط اهتمام وإجلال، ومكان التقاء الناس في مواسم كبيرة، يكفي أن نشير هنا إلى موسم مولاي عبد السلام بن مشيش الذي كان خلال القرن العاشر والحادي عشر الهجريين مزارة يقصدها العامة والخاصة، ففيها مثلا التقى الشيخ ذو القدوة عبد الله بن عجال الغزواني **صاحب الكرامات المشهودة** ، كما تقول المصادر، بأحد أتباعه أبو يوسف التليدي الذي سيشيد زاوية ستبقى مزارة بدورها إلى اليوم .

وإذا كان الحديث في موضوع مكانة الصالحين والزوايا في ذلك العصر قد نال من الدرس والتمحيص الشيء الكثير فإن المظاهر التي ترافق الزيارات وما تعبر عنه من رموز لا زالت لم تنل حظها من البحث.

وكتاب الجواهر، كغيره من كتب النوازل، يقدم معطيات مفيدة في هذا الموضوع، خصوصا ما يتعلق بالعادات والأعراف المتبعة في الأضرحة للتناجي مع أرواح الصالحين، مثلا المبيت لليالي طوال على مقربة من قبر الصالح، إطعام الزوار باسم الشيخ، الغسل بالماء على مقربة من القبر.

---

(12) **الجواهر**، الجزء الأول، ص. 19.

عادات وأعراف لا زال أغلبها قائما إلى اليوم، يسعى بعضها إلى الارتباط بروح الولي وبعضها الآخر ببركته...

حتى أصبحت قبور الأولياء محل نزاع بين القبائل، ونذكر هنا على سبيل المثال ما وقع في بني زروال بين مدشرين : تاسفت وتازغدرت حول جثة الولي الصالح أبي عبد الله محمد بن علي الشاطبي المتوفى عام 964 هـ/1556 م.

موقف الفقهاء من حركة المجاهد العياشي السلاوي

محمد حجي

كلية الآداب ـ الرباط

اخترت هذا الموضوع في حفل تكريم أخينا وزميلنا العزيز الأستاذ محمد زنيبر لأنه يتناول شخصية تاريخية بارزة من بلديِّيه، ويتحدث من جهة أخرى عن الفتاوي الفقهية التي أيدت أو عارضت هذا المجاهد الكبير اعتباراً لكون والد المُحتفَى به من كبار المفتين المعاصرين، وصاحب أبحاث فقهية ممتعة كانت تنشر في الصحف والدوريات الوطنية بإمضاء «مفت سلاوي».

تحدث عن المجاهد العياشي ودوَّن أخباره الكثيرُ من معاصريه إلى الإفراني وأملاق والناصري إلى الدراسات الجامعية الحالية، كما دونت المصادر الأوربية من جهتها ما يهم اتصاله بالأجانب باعتباره المسيطر على السواحل الغربية الشمالية، وصاحب الأمر والنهي في أسطول الجهاد.

إذا كانت المادة التاريخية الضخمة عن العياشي كشفت النقاب عن كثير من جوانب شخصية هذا الرجل الذي كان ملء السمع والبصر في عصره ومصره، فإنها ظلت لا تخلو من تناقض، أو على الأقل في بعض النقط الأساسية. مثلا هل كان العياشي مجاهداً في سبيل الله مخلصاً لا يريد إلا الله والدار الآخرة، أم كان إلى جانب الجهاد طالب ملك ودنيا وجاه ؟ ومن منظور آخر هل بقي العياشي طوال مسيرته الجهادية التي دامت ثماناً وثلاثين سنة، ملتزماً بمبدئه الصوفي الشفاف الذي انطلق منه، أم غالبته النفس والشيطان والهوى ؟

ومن التناقضات المحيِّرة كذلك في تاريخ العياشي تمرد قبائل الغرب عليه وهم أهله وعصبيته، وعصيان الأندلسيين في الرباط والقصبة وهم جيرانه وأنصاره وحماته الأولون، ومهاجمة الدلائيين له بعد أن اتخذوا من الدعاء له بالنصر والتأييد ورداً معلوماً يُتلى في زاويتهم، واغتياله في النهاية على يد عشيرته الأقربين. فماذا ياترى تقوله كتب النوازل عن هذه الحادثة التاريخية التي شغلت الناس في المغرب حيناً من الدهر ؟ وماذا يمكن أن تسعف به من إشارات أو شهادات تكشف عن آراء خصوم العياشي وأنصاره ؟ وبالتالي تكشف عن الظروف والملابسات التي أفرزت تلك التناقضات ؟

سنكتفي في هذا العرض بإيراد فتويين مطولتين، أولاهما لمحمد العربي الفاسي تمثل رأى أنصار العياشي، وتكشف في نفس الوقت من خلال الأسئلة والأجوبة عن دعاوي الخصوم واعتراضاتهم. والثانية لعيسى السكتاني قاضي السعديين والمنافح عنهم.

وقبل أن نتطرق إلى الفتويين نقول كلمة قصيرة عن هذين المفتيين الكبيرين المتميزين عن فقهاء عصرهما بغزارة مادتهما، واهتمامها بالأحداث السياسية والاجتماعية التي جرت في عهد ما بعد أحمد المنصور، وما أكثرها !.

محمد العربي الفاسي، هو ابن الشيخ الشهير أبي المحاسن يوسف الفاسي، وهو وإن كان أصغر أبناء الشيخ سنّاً، فهو أغزرهم علماً وأكثرهم تأليفاً. إلى جانب تمكنه في الفقه والأصول. ويعدّ إلى ذلك من أدباء القرن الحادي عشر (17 م) متانة أسلوب في النثر، ولطافة نظم في الشعر، ووضوح رؤية في التفكير والتعبير.

خرج محمد العربي من فاس حتى لا يـمالئ محمد الشيخ المامون السعدي الذي سلم العرائش للإسبانيين سنة 1610/1019، وضغط على الفقهاء ليبرروا بفتاويهم فعلته الشنعاء. وظل محمد العربي الفاسي مشرداً في البادية طوال تلك الفترة المضطربة مسخّراً قلمه كفقيه وأديب لنصرة قضايا البلاد، غير أن فتاويه لم تُجمع في كتاب، وإنما يوجد بعضها في «**الجواهر المختارة**» لابن أخته عبد العزيز الزياتي، وبعضها في كناشاته العلمية، وقد وقفت عليها بخطه المليح في فاس عند صديقنا المرحوم العابد بن عبد الله الفاسي.

وعيسى بن عبد الرحمان السكتاني من أسرة علمية سوسية نبيلة شغل عدد من فقهائهم وأدبائهم مناصب سامية في الدولة السعدية. ونشر عيسى السكتاني علمه في

مسقط رأسه تارودانت مدرسا ومفتيا وقاضي الجماعة، ولم يغادرها إلا حين استولى عليها يحيى الحاحي عام 1614/1023، فانتقل إلى مراكش حيث أسند إليه قضاء الجماعة بها أيضاً. اهتم عيسى السكتاني في فتاواه، في مرحلته الأولى، بالحياة الاجتماعية في الجنوب واجتهد في تأويل النصوص الشرعية حسبما تقتضيه الأحوال الظرفية كقضية ألواح جزولة وتحكيم إينفلاس التي انتشرت في بلاد سوس بسبب اضطراب حبل السلطة المركزيّة. وبالرغم على أن بعض تلاميذ السكتاني جمع فتاواه ورتبها في ثلاثة أقسام : عبادات، وأحوال شخصية، وبيوع وأقضية، فإن بعض فتاواه ـ وربما كانت الأهم ـ مازالت مبعثرة ضمن **«مجموع فتاوى جزولة»** للتغاتيني وغيره. وما أحراها بأن تجمع وتبوب لتسهل الاستفادة منها.

فتوى محمد العربي الفاسي المتحدَّث عنها مؤرخة بعام 1040 ـ وهذا شيء نادر في الفتاوي ـ أي أنها تُزامن فترة أوج انتشار نفوذ العياشي بعد أن دخلت في طاعته فاس ومكناس وتطوان، وأصبحت كلمته نافذة في شمال المغرب كله من بلاد تامسنا إلى البحر المتوسط. ويعني ذلك بالطبع ارتفاع ضغط خلاف العياشي مع السعديين ملوك مراكش الصوريين وحنقهم عليه، بعد أن أصبحت إمارته تمثل أهم وأكبر المربعات على رقعة السلطة آنذاك.

تجيب هذه الفتوى عن خمسة أسئلة سئل عنها عموم فقهاء المغرب تتعلق بالجهاد، أو بالأحرى تردُّ على التأويلات الخاطئة التي أعطاها خصوم العياشي لحركته الجهادية ليثبطوا الهمم ويصرفوا الناس عنه. تكوّن الأسئلة الثلاثة الأولى مسألة واحدة : «المدن والحصون بأرض العُدوة (المغرب) التي أخذها العدو الكافر من أيدي المسلمين سواء كانت أو استحدثت هل قصد المسلمين إلى دفع الكفار عنها واستنزالهم منها واسترجاعها إلى مملكة الإسلام مطلوب الفعل أم لا ؟» السؤال الثاني «إن كان مطلوب الترك فما دليله ؟ وإن كان مطلوب الفعل فما دليله وحكمه ؟ وهل يكون فرض كفاية ـ كعامّ الجهاد ـ أو فرض عين ؟ وعلى من يجب ؟» السؤال الثالث «إذا كان واجباً فهل يتوقف على وجود الإمام وإذنه أم لا ؟» أما السؤال الرابع فيتعلق بحكم بيع الطعام للحربيين أو ما فيه إعانة على قتال المسلمين من سلاح وغيره من آلات الحرب. وفيه رد على تصرف السعديين وتساهلهم مع المسيحيين في مقابل كفّهم عن بيع السلاح للعياشي أو تزويد الأندلسيين خصوم العياشي بالطعام والمؤنة الحربية ـ كما سنرى في الفتوى الثانية ـ والسؤال الخامس عن

«حكم شراء أهل مصر أو إقليم من المسلمين الطعام من بلاد الكفار الحربيين لمجاعة وقعت بهم بالدنانير والدراهم، هل يجوز أم لا ؟».

أجاب محمد العربي الفاسي عن المسألة الأولى بفروعها الثلاثة بأن الجهاد واجب معلوم من الدين بالضرورة كأركان الإسلام الخمسة، وأنه، وإن كان في الأصل فرض كفاية إذا قام به البعض سقط الطلب عن الباقين، فإنه أصبح في ذلك الظرف فرض عين لنزول العدو بأرض المسلمين وهذه مسألة فقهية مسلمة. إلا أنه ناقش بشيء من التطويل ما ادعاه بعضهم من ارتفاع فرضية العين مادام النصارى لم ينزلوا اليوم بأرض المسلمين، وقد مر على نزولهم عقود من السنين، وكأنهم يوهمون بأن قضية الجهاد ليست مستعجلة ولا متعينة، وسيأتيها زمان ـ كما يقال ـ يعقب محمد العربي الفاسي على هذا الزعم ويبطله بالمنطق وبالقواعد الأصولية فيقول : «إذا عُلم أنه يجب علينا أن ندافعهم عن الاستيلاء على وطَن من أوطان المسلمين قبل استيلائهم عليه، فما الذي رفع هذا الوجوب عنا بعد استيلائهم ؟ وعلة وجوبه قبل الاستيلاء موجودة بالأحروية بعد الاستيلاء. ولم يختلف الناس (يقصد الأصوليين) في بقاء الحكم مع بقاء العلة، وإنما اختلفوا في بقائه مع زوال العلة».

ثم يتصدى المفتي لشبهة أخرى يظهر أن خصوم العياشي كانوا يتشبثون بها لتبرير تقاعس المتأخرين من السعديين عن استرجاع الثغور المحتلة، بأنه مرت أزمان على احتلال هذه الثغور، ولم يستنكر أحد من العلماء سكوت الملوك عنها مما يدل على الحلية والجواز، وبالتالي لا ضرورة لإقامة إمارة جهادية : «ولا يتوهم متوهم ـ يقول محمد العربي الفاسي ـ أن ترك المسلمين مدائن المسلمين في أيدي الكفرة يدل على عدم الوجوب، لأن ذلك من تقصير الملوك، وهم بذلك في محل العصيان، لا في محل الاقتداء بهم والاستنان ... ولا فرق بين ما أدركنا زمن أخذه كالعرائش والمعمورة، وإن كانت غير معمورة، وبين ما لم ندركه كسبتة وطنجة، لأن الوجوب متعلق بالمسلمين لا بقيد زمن ولا مكان، إلا أنه يتعين على الحاضر زماناً ومكاناً، فإن لم يفعل لعذر أو لغير عذر وجب على غيره أيضا».

وتصل الفتوى بعد ذلك إلى أهم تعلة فقهية يتذرع بها خصوم العياشي، وهي أن الجهاد لا يجب إلا مع الإمام ولا يحل إلا بإذنه. وهي مسألة ذكرها الفقهاء في جملة آداب الجهاد على فرض قيام الإمام بهذه الفريضة. لذلك تغاضى محمد العربي

الفاسي عن هذه المغالطة، ودحض مزاعمهم أيضاً بناء على قاعدة أصولية مقررة : «لا يتوقف وجوب الجهاد على وجود الإمام ولا على إذنه في الجملة، وذلك شرط كمال لا شرط وجوب. ومن المعلوم الواضح أن الجهاد مقصد بالنسبة إلى الإمامة التي هي وسيلة، لكونه في غالب العادة لا يحصل على الكمال إلا بها. فإذا أمكن حصوله دونها لم يبق معنى لتوقفه عليها. فكيف تُترك المقاصد الممكنة لفقد الوسائل المتعذرة. فلو كان الإمام موجوداً طلب استئذانه محافظة على انتظام الأمر واجتماع الكلمة ولزوم الجماعة ... ومعلوم أن جماعة المسلمين تُنَزَّل منزلة السلطان إذا عُدم السلطان.

أما فتوى عيسى السكتاني فتجيب عن ثمانية أسئلة سُبقت بديباجة مطولة كتبها أندلسيو الرباط والقصبة أو كُتبت باسمهم تحكي قصة الخلاف بين العياشي والأندلسيين من وجهة نظرهم. تصف العياشي بأنه «كان في أول أمره مشتغلا بجهاد النصارى مظهراً النسك والصلاح مدة حتى أقبل الناس عليه بقلوبهم، فصار يدعوهم لنصرته ولزوم طاعته وامتثال أوامره ويعاقبهم على مخالفة ذلك ويستعين ببعضهم على بعض فيقاتل من لم يمتثل أمره من المسلمين وينهب أموالهم لأن يدخلوا طاعته، فتغلّب بذلك على جماعة وافرة، ثم استدعى أهل ثغور سلا ... وكان هذا الثغر ـ يعنون الرباط ـ قبل دخول هذه الجماعة وسكناها فيه في غاية الإهمال فبالغوا في تشييده وتحصينه وبناء مساجده وأسواقه حتى صار حاضرة من الحواضر وصار الناس يأتون إليه من كل ناحية وبلغوا في غزو الكفرة مبلغاً لا يكيّف، لما يقع من هذه الجماعة من الإغارة على الكفرة في البحر في جزائرهم، وكانوا يغزونهم في عقر دورهم ويغيرون عليهم في كل زمان ويسبون دراريهم ويأسرونهم حتى كانت النصارى بسبب ذلك تباع بالبخس حتى استعبدهم الغني والفقير وأذلهم العزيز والحقير. وهم مع ذلك قائمون بحدود الشريعة مظهرون شعائر الإسلام تحت إيالة ملك المغرب ـ أيّده الله ـ استدعاهم (العياشي) لنصرته والدخول في حزبه في غير الجهاد، وتمكينه من البلاد والسمع والطاعة له، فامتنعوا من ذلك ومن خلع ربقة البيعة من أعناقهم لكونهم تحت إيالة ألزموها أنفسهم ... وحصرهم ومنعهم من إدخال ما يقتاتون به، وتوعَّد كل من يأتي إليهم بشيء من الميرة ... فلما ضاق بهم الأمر صاروا يركبون البحر ويأتون بأقواتهم من بلاد المسلمين، فتكلم في ذلك مع النصارى واستعان بهم عليهم وصاروا يرسون لهم بالمرسى فلا يتركون لهم شاذة ولا فاذة ولا يجدون سبيلا إلى الخروج، وضاقت بهم الحيل وبلغ السيل الزبى وأكلوا الجيفة فاستعانوا بالملك أيده الله. ولما رأى

أن الميرة لا تصل إليهم إلا من طريق البحر لتعذر وصولها إليهم من طريق البر هادن الكفرة لتصل إليهم أقواتهم من طريق البحر لإحياء نفوس أولئك المجاهدين المحصورين (فلما رأى العياشي ذلك) عمد إلى الكفرة فغرهم وصار يفسد عقول الناس ويوهمهم أنهم أصبحوا يداً واحدة وأغراهم على نبذ طاعة الملك والخروج عن بيعته».

تأتي بعد ذلك الأسئلة : هل مقاتلته للمسلمين جائزة أم لا ؟ وما حكم عدم اكتراثه بدمائهم ؟ وما حكمه إذا اعتقد حليتها أو صرح بذلك ؟ وما حكم محاصرته لهؤلاء القوم الذين هم على هذه الصفة ؟ وما يلزمه في إفساده هذه البلاد التي كانت في نحر العدو ... وإخلائها من عمالها الذين كانت صفتهم ما تقدم ؟ وما حكم إعانة الملك لهم بالطعام هل هي من الأمر الواجب المتعين عليه أم لا ؟ وما حكم المهادنة التي صدرت منه لهذا الغرض هل هي جائزة أم لا ؟ وما حكم نقض هذا الرجل لها ؟

أجاب السكتاني عن هذه الأسئلة بما يقتضيه ظاهرها مدمجاً الكلام عن الأسئلة الخمسة الأولى مستنكراً أعمال العياشي تجاه الأندلسيين قائلا عنه : «إنه خلط عملا صالحاً وآخر سيئا عسى الله أن يتوب عليه. فصلاحه وجهاده ورباطه فَنِعِمَّا هي، وأما مقاتلته للمسلمين ومحاصرتهم وإفساد بلادهم فمن الشرع والدين والصواب بمعزل.

ولم يتعرض للسؤال الثالث المتعلق باعتقاد حلية إهدار دمائهم أو التصريح بها، لأنه يعلم أن ذلك ليس مجرد رأي العياشي، وإنما أفتى به فقهاء فاس وغيرها.

وعن الأسئلة الباقية حبَّذ إعانة الملك للأندلسيين بالطعام، وجوَّز مهادنته للكفار من أجل الضرورة، واستنكر إيقاع العياشي بالعدو بعد أن هادنه السلطان، «لأن الوفاء بالعهد واجب، وحكم الأمير عام لا يخص طائفة دون طائفة» كما استنكر بشدة وحكم بِحرمة «تشويش المسؤول عنه على السلطان وعلى المسلمين» وساق أحاديث السمع والطاعة.

نكتفي في التعليق على الفتويين بملاحظتين :

أولا : أن العياشي وأهل منطقة نفوذه ـ ومنهم محمد العربي الفاسي ـ حينما لم يكونوا يعترفون بالمتأخرين من الملوك السعديين ويرون أن منصب السلطة المركزية

فارغ، لذلك تنزّل جماعة المسلمين منزلة السلطان ـ كما جاء في فتوى العربي الفاسي ـ كانوا في نفس الوقت يَعتبرون أن العياشي ليس سوى أمير للجهاد يقوم بواجب الدفاع عن حوزة البلاد حتى تقوم سلطة شرعية كافية.

ثانياً : أن فتوى السكتاني، والديباجة والأسئلة التي انبنت عليها تشتمل على مغالطات مكشوفة، وتقوم ضدها حجج قاطعة من النصوص والوثائق. فالأمير السعدي لم يعد ملكاً بيعته في جميع الأعناق. والأندلسيون لم يلتزموا طاعة السعديين ـ كما زعموا ـ بل انفصلوا عنهم منذ عهد زيدان وقتلوا عامله عجيباً، وكوّنوا جمهوريات أو دواوين على غرار ما يوجد في المراكز القرصنية الأخرى آنذاك، **وناصروا العياشي خصم السعديين الأول وتعاونوا معه في حركات الجهاد البري** والبحري. والأمير السعدي لم يهادن العدو، لأنه لم يحاربه قط، وإنما تنازل له عن التزود بما لا تُحِلّه الشريعة من الطعام والخيل وسائر ما يتقوى به على محاربة المسلمين، في مقابل إيصال الميرة للمحاصرين في القصبة والرباط.

هكذا يتبين من الأسئلة التي قدمها أعيان المنطقة الساحلية التابعة للمجاهد العياشي، ومن الفتوى الواضحة المركزة التي أجاب بها محمد العربي الفاسي وكانت محل استحسان وتأييد من لدن سائر فقهاء فاس وغيرهم في حواضر الشمال وقراه، يتبين أن المجاهد السلاوي لم يكن طالب ملك ولا ساعياً إلى سلطان وذلك ما تؤيده النصوص التاريخية التي تحدثت عن العياشي ووصفته بالتقوى والزهد، وأنه بعد أن بايعه الناس أميراً للجهاد لم يتخذ أية شارة للملك والأبهة، إلا ما كان من صرامته في تكتيل صفوف المجاهدين ومساندتهم بالزكاة الشرعية، والضرب على أيدي المتقاعسين والمتخلفين عن الحركات الجهادية.

أما ما ردّده خصوم العياشي في استفتائهم الطويل الذي أجاب عنه عيسى السكتاني بما لا يُغضب مخدوميه ملوك مراكش واعتماداً على ظاهر السؤال، فإن التحامل فيه ظاهر والتناقض بارز للعيان كما أشرنا إليه آنفاً.

النوازل السياسية في المغرب الحديث*

محمد زنيبر
كلية الآداب ــ الرباط

لعل بعض الذين يصدرون حكمهم بعجلة على تاريخ المغرب دون التعمق في أحداثه وظواهره ينتهون إلى أنه خال من التطور والتغيير وأنه عبارة عن تكرار متواصل في نطاق ضيق ومحدود. ولو ترووا قليلا واستقبلوا ما استدبروا من العصور المتلاحقة والمتزاحمة لراجعوا رأيهم، سيما إذا أخذوا بمنهاج علمي موثق ودقيق.

ومن بين البنيات المجتمعية التي عرفت تطورا فعليا البنية السياسية المتمثلة في الدولة. ولابد لنا من العودة إلى ابن خلدون الذي كان أعمق المفكرين المسلمين نظرا في دراسة الدولة سواء من حيث تشكيلها الواقعي أو تصورها المعياري. فهو يميز بين ثلاث مراتب في الحكم :

1 ــ الملك الطبيعي : الذي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.

2 ــ الملك السياسي : حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي.

3 ــ الخلافة : حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها.

(*) صدر هذا المقال ضمن منشورات كلية الآداب بمنوبة في تونس برسم : **بحوث مهداة إلى محمد الطالبي في عيد ميلاده السبعين**، سلسلة التكريم، مجلد 2، سنة 1993، ص. 45ـ52.

وبديهي أن الدولة المغربية اتخذت من الشرع، منذ الأدارسة مرجعيتها. لكن، إلى أي حد استطاعت أن تتقيد بتلك المرجعية وتطبقها بأحكامها وتفاريعها ؟

لقد بين ابن خلدون نفسه كيف أن الملك في الدولة المتعاقبة بالمغرب ناشئ عن العصبية أي عن الغلبة،أي إنه ملك طبيعي مبدؤه الحكم حسب شهوة الحاكم ورضاه. ذلك كان شأن الدولة المرابطية والموحدية والمرينية التي انبنت بالتتابع على عصبيات صنهاجية، ثم مصمودية ثم زناتية. لقد اتخذت، في نفس الوقت من الدين مرجعيتها للاحتماء برمزيته وشرعيته. لكن، إذا تعارضت أحكام الشرع مع مصلحتها، فإنها تمنح الأولوية لمصلحتها. طبعا إن الأمر يختلف حسب شخصية الحاكم. فهنالك ملوك اشتهروا بتقواهم فعملوا، من جهتهم، على احترام الشرع. لكن يبقى موقفهم موقفا شخصيا لا يمس ببنية الدولة وأجهزتها. والأمثلة على استبداد المخزن المغربي وتعسفه في العصر الوسيط كثيرة ولا داعي لإيرادها.

لكن، إلى جانب الدولة كبنية أساسية، كان المجتمع المغربي يضم البنية الثقافية المتمثلة في علوم الشريعة والثقافة الإسلامية العربية بوجه عام وهيئة العلماء والمتصوفة والمساجد والزوايا الخ ... وهاته البنية الثقافية كانت تنزع بصورة منطقية إلى إبراز الدولة الإسلامية المثالية المتمثلة في الخلافة كما تمخضت عنها التجارب المتعددة التي جرت في دار الإسلام منذ عهد الخلفاء الراشدين وكما حددها الفقهاء.

إلا أن تلك البنية الثقافية لم تكتمل وتبلغ نضجها إلا بعد مرور أجيال وأجيال من التزود بالثقافة العربية الإسلامية وانتشار اللغة العربية بالبلاد ورسوخ تقاليد علمية في جملة من الحواضر والمراكز. ولو أردنا أن نحدد لذلك النضج فترة تاريخية معينة، لقلنا إنه ظهرت بوادره منذ أوائل القرن الخامس عشر حين تقوت الدولة الإيبيرية المسيحية فأخذت تجهز على البقية الباقية من الوجود العربي الإسلامي بالأندلس، وتتكالب على الشواطئ المغربية التي لم تكن وراءها دولة قوية متماسكة تحميها.

فالتحدي والاستفزاز المتواصل والشعور بضعف الدولة المغربية هو الذي حرك ضمائر طائفة من العلماء والمتصوفة وجعلهم يدركون أن عليهم مسؤولية تاريخية تتجاوز المعتاد. وفي هذا الصدد يسجل الناصري في «**الاستقصا**» عدة ظواهر وأحداث ذات دلالة قوية على ما نشير إليه، إذ يقول : «ولما نزل بأهل المغرب الأقصى ما نزل من غلبة عدو الدين واستيلائه على ثغور المسلمين، ثاروا في جهاده وقتاله، وأعملوا

الخيل والرجل في مقارعته ونزاله، وتوفرت دواعي الخاصة منهم والعامة على ذلك. وصرفوا وجوه العزم لتحصيل الثواب فيما هنالك. فكم من رئيس قوم قام لنصرة الدين عبرة واحتسابا. وكم من ولي عصر أو عالم مصر باع نفسه من الله ورأى ذلك صوابا حتى استشهد منهم أقوام وأسر آخرون...» (111/4).

ثم يذكر الناصري جملة من أعلام المجاهدين. والذي يهمنا من إيراد هذا النص هو شهادته بانتشار الوعي السياسي الديني لدى الخاص والعام، وخروج السياسة من إطار الدولة الضيق إلى إطار الجمهور الواسع. وهو تطور حاسم في تاريخ المغرب حيث كان الناس في السابق لا يجرؤون على التدخل في قضايا السلطان. بل إن العلماء زكوا اهتمام الجمهور، فألفوا كما ذكر الناصري «التآليف في الحض على الجهاد والترغيب فيه، وقال الخطباء والوعاظ في ذلك فأكثروا، ونظم الشعراء والأدباء فيه ونثروا.» (ن. م 112).

وبسبب هاته التطورات، أثار العلماء والفقهاء في ذلك العصر عدة قضايا تدخل في النوازل السياسية الكبرى، إذ أنها تطرح مسائل حيوية، بالنسبة للحاكم والمحكوم، على السواء.

1 ـ وأول هاته النوازل بالذات هي التي طرحت فيها مشكلة فراغ الحكم (La vacance du pouvoir) بالجنوب المغربي أمام الهجوم البرتغالي المتصاعد وأدلى فيها عدد من العلماء والمتصوفة برأيهم.

ـ رواية صاحب «**زهرة الشماريخ**» : «بقي المسلمون في أمر مريج لعدم أمير تجتمع عليه كلمة الإسلام، لأن بني وطاس فشلت ريحهم يومئذ في بلاد السوس».

أهل سوس يرجعون إلى الشيخ محمد بن مبارك الأقاوي، فأشار عليهم بمبايعة شريف تاجمدارت أبي محمد الذي سيدعى القائم.

ـ رواية أخرى، نقلا عن سيدي أحمد بن علي السوسي البوسعيدي : تبين أن الفوضى دفعت أهل سوس إلى البحث عن أمير، فأشار عليهم أحد الشيوخ بشريف درعة.

ـ رواية ابن القاضي : بعث فقهاء سوس والمصامدة وشيوخ القبائل إلى أبي عبد الله القائم ليتولى أمرهم («**الاستقصا**» 3/5).

من هذه الروايات يتبين أن مشكلة فراغ الحكم في المنطقة أثارت اهتمام الفقهاء وأهل الحل والعقد فأجمعوا فيها على اختيار شريف من آل البيت يكون فوق العصبيات والأحلاف القبلية ويحظى بالاحترام لدى الجميع حتى يستطيع أن يقود الجهاد لطرد الأجانب.

وهكذا يصبح للعلماء دور فعال في متابعة شؤون الدولة ومراقبة سياستها.

2 ـ لكن العلماء، عند اختيارهم لهذا الحل، لم يكونوا، مع ذلك، راغبين في قيام حرب مدنية مع ما يترتب عنها من سفك وإراقة دماء، فلما رأوا الصراع على الملك يستحر بين الوطاسي والسعدي «دخلوا بينهما بالصلح والتراضي على قسمة البلاد وحضر لذلك جماعة من العلماء والصلحاء» (الوفراني، **نزهة**، 20) وتم صلح إلى أجل معلوم بتدخل من العلماء.

3 ـ دور العلماء المتصاعد أصبح يقلق الحكم السعدي :

محمد الشيخ يقتل عبد الوهاب الزقاق لميله إلى الوطاسيين، وعلي حرزوز المكناسي خطيب مكناس، وعبد الواحد الونشريسي لوفائه لبيعة أحمد الوطاسي (الوفراني، **نزهة**، 31).

في هاته الوقائع طرحت بحدة قضية العلاقة بين العلماء والسلطان وظهرت غيرة العلماء على حريتهم والوفاء لالتزامهم. وهو صراع سيستمر بين الطرفين طوال القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين (16 و17 م) لينتهي بغلبة الدولة في قضية تجنيد العبيد والسود من لدن المولى إسماعيل وما أثارته من اعتراضات وفتاوى وكان من ضحاياها العالم جسوس في خبر مشهور.

4 ـ نصل الآن إلى أخطر قضية في تاريخ الدولة السعدية وهي استصراخ المتوكل بملك البرتغال لمواجهة عمه عبد الملك المعتصم الذي طرده من العرش واستولى على الحكم في البلاد. واكتست القضية صبغة الخيانة العظمى في أعين المغاربة لا لكون المتوكل التجأ إلى الأجانب في حل قضية داخلية، بل لكونه مكن للنصارى من النزول في بلاده والتدخل في شؤونها، متنكرا لأسباب قيام الدولة من اليوم الأول، وناقضا ما أبرمته طوال جيلين من الكفاح والحروب.

لذا، فإن المتوكل وجد نفسه في موقف لا يحسد عليه تجاه الرأي العام في المغرب، وبالخصوص تجاه العلماء. فأراد أن يبرر موقفه في رسالة وجهها إلى «أعيان المغرب من علمائه وأشرافه وذوي الرأي فيه» وفيها يعاتبهم على نكث بيعته ومبايعتهم لعمه ويدعي أنه استصرخ أهل العدوة. وفي الكلمة تمويه واضح، إذ كانت تشير في السابق إلى مسلمي الأندلس، أما في الحالة الحاضرة فهي تعني نصارى البرتغال. وقد طرحت النازلة عدة قضايا لا يتسع الوقت لتحليلها كلها. وإنما نكتفي بالإشارة الموجزة إلى بعضها.

ونشير، في الأول، إلى كون القضية أثارت رد فعل جماعي وإجماعي، إذ أن الجواب على رسالة المتوكل صدر، حسب النص، عن «كافة أهل المغرب من الشرفاء والعلماء والصلحاء والأجناد والرؤساء». وهذا ما يوحي – بين قوسين – إلى كون الوطنية المغربية في العصر الحديث ترجع إلى هاته الفترة التاريخية. وتذكر الرسالة :

أ – قضية البيعة : فتعتبر أن المتوكل هو الذي عجز عن الدفاع عن عرشه وهرب من الميدان منهزما وترك رعيته في يد العدو. ومما ورد فيها : «وهربت عن مدينة فاس المحروسة وسكانها ينادونك : لم تركتنا وإلى من تكلنا ؟ فلم تلتفت إليهم وأسلمت بلادهم بما فيها من خزائن الأموال والأعداد الوافرة من الرجال والأسوار المرتفعة المانعة والمدينة المشهورة الجامعة. فأصبح أهلها واليد العادية من السفهاء والمفسدين تريد أن تمد أيديهم إلى الحريم والأموال والأولاد والطارف والتلاد ... فما أمكنهم بعد هروبك عنهم وإسلامك لهم فوضى إلا النظر في أمرهم وإعمال الفكر في التدبير على أنفسهم...».

من خلال هذا الكلام يبين أصحاب الرسالة أن البيعة ليست عطاء بدون مقابل وأن مشروعية المبايع له تقتضي أن يكون قادرا على القيام بمهامه كرئيس دولة متمكنا من الدفاع عن رعيته وحمايتها. والكفاية أحد الشروط الأساسية التي اشترطها الفقهاء في الخليفة. وقد عرفها ابن خلدون بقوله : «وأما الكفاية، فهو أن يكون جريئا على إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيرا بها، كفيلا بحمل الناس عليها، عارفا بأحوال العصبية وأحوال الدهاء، قويا على معاناة السياسة ليصح له بذلك مما جعل إليه من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح».

ب ــ وتثير الرسالة قضية ولاية العهد كما تقررت في الدولة السعدية منذ الأول والتي تسير حسب المبدأ : ألا يتولى الخلافة من الأولاد إلا الأكبر فالأكبر. وعلى هذا الأساس، فإن سلطنة المتوكل غير شرعية لأنه تولى وأعمامه مازالوا موجودين. وتحتج الرسالة بكلام الماوردي مستندة إلى المثل الذي ضربه عبد الملك بن مروان بتولية أولاده بالتتابع.

ج ــ قضية الفوضى : استشهاد بمسلم وعياض : «وإن القوم إذا بقوا فوضى مهملين لا إمام لهم، فلهم أن يتفقوا على إمام يبايعونه ويستخلفونه عليهم ينصف بعضهم من بعض ويقيم عليهم الحدود».

د ــ التحزب مع النصارى : هنا تفيض الرسالة في تقديم الحجج الشرعية من نصوص قرآنية وسوابق فقهية مثل استعانة ابن عباد بالنصارى :

ــ متى طرق الكفر وجب العزل.

ــ ردة من استنصر بالنصارى على المسلمين.

هـ ــ تضليل كافة المسلمين وجعل الحق في كفة النصارى.

وبالجملة، إن الرسالة تتضمن مواد من الدستور الإسلامي خاصة بالشروط التي يجب أن تتوفر في خليفة المسلمين أو رئيس الدولة الإسلامية، بوجه أعم.

5 ــ المنصور يستفتي العلماء عن ملكية ملح تغازى، فيحصل منهم على الجواب بأن المعدن هو، حسب الشرع، ملك للسلطان.

6 ــ استشارة المنصور في موضوع فتح السودان واصطدامه بعدم موافقة المستشارين ومناقشتهم في هذا الصدد، حيث يظهر المنصور أكثر وعيا بالتطورات العالمية منهم.

لم يعرف عهد المنصور الكثير من تدخل العلماء، نظرا لكفاءة هذا السلطان وحسن اضطلاعه بأعباء الدولة وهيبته. فاستطاع بكياسته ودهائه أن يحصل على رضا العلماء ويجتذب البعض منهم إلى جانبه مثل المنجور وابن القاضي والمقري والفشتالي والهوزالي وغيرهم. لكن ما أن توفي وتسرب الخلل إلى الأسرة المالكة بتنازع أولاده على العرش حتى هبت ريح التدهور على الدولة. فدخلت في أزمات دامت أزيد من قرن. فكان المجال مفتوحا للعلماء كي يتدخلوا، من جديد، ويعلنوا عن مواقفهم.

ولا يتسع المقام للحديث عن ذلك. فهو شيء كثير ويحتاج إلى دراسة موسعة. ويكفي أن أشير هنا إلى بعض النصوص مثل تآليف أبي محلي ومراسلات يحيى ابن عبد المنعم الحاحي ومراسلات الزاوية الدلائية ومراسلات العياشي وكتابات اليوسي الخ ... فكلها تعج بالنوازل السياسية وتطرح قضايا مختلفة تهم سير الدولة كما تدخل في الحياة اليومية للمجتمع المغربي. وعلى أي، فالموضوع قابل لدراسة موسعة. وهو يقيم الدليل على أن أجدادنا لم يكونوا غافلين عما نسميه الحق العام، بلغة اليوم، ولا بعيدين عن إدراك مفهوم دولة القانون التي هي، في عصرنا، مطمح كل الشعوب التي تنشد الديمقراطية. وإنما الذي أعوزهم في الانتصار لآرائهم وفرضها هو عزلتهم وتسرب الخلاف إلى صفوفهم وضعف الكثير منهم أمام المغريات التي وجدوا أمامهم أو عرضت عليهم.

فتاوي بعض علماء الجنوب بخصوص نظام «إينْفْلَاسْ» بالأطلس الكبير الغربي في أوائل القرن السابع عشر

(تحقيق وتعليق)

صدقي علي ءازايكو
كلية الآداب ـــ الرباط

[سؤال الشيخ يحيى الحيحي]

الحمد لله وحده

سؤال وجهه شيخنا وبركتنا[1] ووسيلتنا إلى ربنا[2] سبحانه في صلاح أحوالنا، الإمام العالم، العامل القدوة، الشيخ الكامل أبو زكرياء سيدي[3] يحيى[4] بن الشيخ

---

(1) بركاتنا في «أ» [«أ» هو الحرف الذي نرمز به إلى النسخة المخطوطة لهذه الوثيقة، والمحفوظة بالخزانة الحسنية بالرباط، تحت رقم 5813؛ «ب» هو الحرف الذي نرمز به إلى نسخة أخرى منها، توجد بنفس الخزانة، وتحمل رقم 6337؛ «س» نرمز به للنسخة التي اعتمدناها، والتي عثرنا عليها بـ«إيسكساوان» بالأطلس الكبير الغربي].

(2) الله في «أ».

(3) سيدنا في «أ».

(4) هو يحيى بن عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم الحاحي، ولد بـ«تافيلالت» الموجودة بوادي «ءَائِت ئامّنْتْ» ببلاد «إيدَاوْزْدَّاغْ» التي تقع بجبل «درن» شمال شرق تارودانت. تاريخ ولادته غير محدد. أما وفاته فكانت بمدينة تارودانت، عام 1035 هـ/1626 م، وقد نقل جثمانه مباشرة غداة وفاته، ودفن بقريته بالأطلس الكبير، بجانب قبر أبيه وجده. قال عنه المختار السوسي في **المعسول** : «العلامة الجليل، الرئيس المتبوع، فرع كل ءال (سوس) في عصره، ونازع ءالم الشيخ سيدي أحمد بن موسى مجد الرياسة. وقد =

الولي الكبير أبي محمد سيدي[5] عبد الله[6] بن الشيخ الإمام، شيخ المشايخ[7]، محيي

= كان أولا اشتغل بتحصيل العلم ثم بنشره في زاوية تافيلالت ثم في تارودانت (...) وقد أخذ عنه أبو زيد التامانارتي. وله مشاركة متسعة في العلوم، ويد طولى في الأدب. ثم لما توفي والده سنة 1012 هـ واختلت أحوال أولاد المنصور الذهبي، ونعقت أبناء الزوايا والمرابطون من كل ناحية. برز من بينهم، وقد اختاره زيدان للاستنصار يوم زأر عليه أبو محلي المكتسح من وادي السّورة، سجلماسة ودرعة ودبّ إلى مراكش، فاجفل منه ملكها زيدان إلى سوس محتميا بالمترجم. فقاد هذا قبائل تلك الناحية في جيش عرمرم إلى أن فتك بأبي محلي في مراكش فاحتلها. ثم كأنه استحيا أن يخفر ذمة المحتمي به. فغادر البديع إلى سوسه. فرجع إلى البديع صاحبه...». وعن ترجمة يحيى وأخباره، تنظر الكتب الآتية، **نزهة الحادي**، للأفراني، ص. 208 وما بعدها ؛ **الفوائد الجمة**، للتامانارتي (الترجمة الفرنسية)، ص. 66 وما بعدها ؛ **والاستقصا**، للناصري، ج 6؛ **والأعلام**، لابن إبراهيم، ج 10، ص. 222 وما بعدها؛ **والمعسول**، للمختار السوسي، ج 19، ص. 84 وما بعدها ؛ **وإيليغ قديما وحديثا**، لنفس المؤلف، ص. 54 وما بعدها.

(5) سيدنا، في «أ».

(6) هو عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم الحاحي. ولدَ في النصف الأول من القرن العاشر الهجري (16 م) بـ«عايت داود» ببلاد «إيحاحان». وتوفي بـ«تافيلالت ءَايْتْ تَامّنْتْ» عام 1012 هـ/1603 م. وقبره مزار يقام عليه موسم سنوي. وهو أول من نزل بالبلد المذكور من أسرة الحاحيين، وذلك في عهد عبد الله بن محمد الشيخ السعدي بموافقته حسب قول التامانارتي. قال عنه ابن عسكر في **دوحة الناشر** : «ولقد رأيت ولده [الضمير يعود على سعيد بن عبد المنعم] أبا محمد عبد الله بن سعيد لما رحل للأخذ عن الشيخ سيدي أبي محمد الهبطي، فرأيت عقلا وافرا، وعلما بارعا، وزهداً بالغاً. وكان الشيخ يعظمه ويثني عليه ويقول : ما رأيت قط مثل فهم هذا الرجل وإصابة رأيه في العلم. وكان دَهْرَه مستخفيا لا يريد شهرة ولا يتعرف إلى أحد. ولم يزل السلطان الغالب ومن بعده يكاتبونه بالأمان ويستعطفونه، وهو لا يلتفت إلى شيء من ذلك، وعهدي به في هذا التاريخ [985 هـ/1577 م] أنه في قيد الحياة بجبل درن». وعن ترجمته وأخباره، تراجع الكتب الآتية : **دوحة الناشر** لابن عسكر، ص. 103-104 ؛ **والفوائد الجمة** للتامانارتي، الترجمة الفرنسية، ص. 59 وما بعدها ؛ **ونزهة الحادي** للأفراني، ص. 209 وما بعدها ؛ **ونشر المثاني**، للقادري، ج 1، ص. 96-97 ؛ **والمعسول**، للمختار السوسي، ج 19، ص. 78 وما بعدها ؛ **وإيليغ قديما وحديثا**، لنفس المؤلف، ص. 79 وما بعدها.

(7) بن الإمام شيخ المشايخ في «أ».

الدين أبي عثمان سيدنا سعيد[8] بن عبد المنعم[9]، رضي الله عنه وعن الجميع[10]، ونفعنا بهم آمين، إلى فقهاء الوقت.

ونصه :

سيدي رضي الله عنكم[11] وسنا[12] في ذرى المجد صعودكم وارتقاؤكم. جوابكم لله تعالى فيما يفعله بعض أهل البادية، أهل الجبال منهم، من أنهم يجتمعون عن آخرهم، ويعملون منهم أهل الحل والعقد، ويقولون لهم : **إنْفْلاَسْ**، ويسميهم

(8) هو سعيد بن عبد المنعم الحاحي، ولد بـ«ءَايْتْ دَاوْد» وهي قرية من قرى «إِيدَاوْبُوزِيَا» ببلد إِيحَاحَانْ (حاحة)، قبل عام 875 هـ/1470 م بسنوات قليلة، وتوفي بها سنة 953 هـ/1546 م أي قبل امتحان أرباب الزوايا من قبل محمد الشيخ السعدي بخمس سنوات، هذا الامتحان الذي كان سببا في انتقال ابنه عبد الله إلى جبل درن، واستقراره بتافيلالت ءَايْتْ تَامْنْتْ. وقد شهد له بالولاية كل من سيدي احمَد أُومُوسَى وأبو محمد الهبطي، حيث قال عنه الأول : ما ولدت النساء قبله مثله، ولا تلد النساء بعده مثله. وإني لأتمنى أن أكون بجواره فأخدمه بكل جوارحي، حتى بأجفاني». وقال عنه الثاني : «ما رأيت فيمن أدركت من المشايخ من كان على الجادة وجاء بالتربية النبوية على أصلها المعروف من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم مع أصحابه إلا رجلين : سيدي سعيد بن عبد النعيم في (حاحة) والشيخ أحمد بن القاضي بجبل زواوة...». وقال عنه المختار السوسي : «هذا هو الشيخ الكبير المشهور في عصره شهرة مدوية بالعلم الواسع وبالصلاح وبالتربية للمريدين، وبالتخريج للتلاميذ وبالجهر بالحق. فلا يراعي رجال الحكومة فضلا عن غيرهم، أثار حواليه زوبعة من المعتقدين فيه والمنتقدين...». مصادر ترجمته وأخباره هي : **دوحة الناشر** لابن عسكر، ص. 102–103 ؛ **والفوائد الجمة** للتامانارتي (بالفرنسية)، ص. 62–63 ؛ **ونزهة الحادي** للأفراني، ص. 209–210 ؛ **والاستقصا** للناصري، ج 6، ص. 35 ؛ **والمعسول**، للمختار السوسي، ج 19، ص. 74 وما بعدها ؛ **وإيليغ قديما وحديثا**، لنفس المؤلف، ص. 80. توجد نسخة من «عقيدته» ضمن مخطوطات الزاوية الناصرية، انظر محمد المنوني، **دليل مخطوطات دار الكتب الناصرية بتمكروت**، مطبعة فضالة، 1985، ص. 219.

(9) هو عبد النعيم بن الحسن بن إبراهيم الحاحي، ولد بقرية «ءَايْتْ دَاوْد» بإِيحَاحَانْ (حاحة)، وتوفي بها عام 875 هـ/1470 م. وقبره معروف هناك يزار. قال عنه المختار السوسي : «عالم جليل في الأسرة، مقصود في عصره (...) إن سيدي عبد النعيم ذو معارف. ولا تزال إلى الآن ــ فيما ذكر لي ــ مخطوطات بيده...». انظر : **المعسول**، ج 19، ص. 74. وعن أسرة الحاحيين هذه، انظر : عبد الله بن إبراهيم، **رحلة الوافد**...، تحقيق صدقي علي ءازايكو، ص. 271 وما بعدها، (مرقون)، خزانة كلية الآداب بالرباط.

(10) عن جميعهم في «أ».

(11) وأرضاكم في «أ».

(12) سن في «أ»، سنى في «ب».

بعضهم[13] الضمَّان[14]. ويصدر الاتفاق منهم[15] على ضوابط ومصالح عندهم من أن كل من قطع طريقا على الصادر والوارد ببلادهم[16]، يستردون منه ما سلب[17] من الأموال إن كانت قائمة العين، وإلا غرموها له، ويعاقب بالمال أيضا ؛ ويسمون ذلك **أنصافا** عندهم. ويهدمون داره، ويذبحون بقرته، يأكلونها ردعاً له ولأضرابه. وإن لم يكن بيده شيء، يباع عليه ملكه[18] بحضرته في ذلك جبرا ؛ وإن لم يكن له ملك، أخذوا قيمة ما سلب من أقاربه.

وإن أعان الأيتام أو الأرامل[19] على فساد أو قطع سبيل، ربما ينصفونهم رعياً للمصلحة بزعمهم ولوازم البلاد. وإن المتهم عندهم يعطِي خمسيم أو الأرامل[19] على فساد أو قطع سبيل، ربما ينصفونهم رعياً للمصلحة بزعمهم ولوازم البلاد. وإن المتهم عندهم يعطِي خمسين يمينا، يعينه أقاربه في حلفها. ومنهم من يعطي عشرا، وما يأخذون منهم[20] من العقوبة بالمال، يسمونه بالأنصاف[21]. يأخذون ذلك[22] من الغني والفقير، والأيتام والأرامل وأهل الدين[23] وعكسه. ويزعمون أنهم لو تركوا هذا لما انضمت كلمتهم، ولا استقام أمر بلدهم، ولا أمنت سبلهم، ولكثر الفساد فيها والفواحش ظاهرا وباطنا. لفقدان الأحكام منها[24].

---

(13) البعض في «أ» و«ب».

(14) الشيوخ والضمّان في «أ» و«ب». أما كلمة «نفاليس»، فهي صيغة معربة للكلمة الأمازيغية «إينْفَلاسْ»، ومفردها «أنْفْلوسْ»، وتعني أعضاء الجماعة، أهل الحل والعقد. انظر مادة «إينْفَلاسْ» في «المعلمة المغربية».

(15) منهم سقطت من «أ» و«ب».

(16) ببلدهم في «أ».

(17) ما سلبه في «أ» و«ب».

(18) وإن لم يكن له شيء في يده فيباع عليه ملكه، في «أ» ؛ وإن لم يكن له شيء يباع عليه ملكه، في «ب» ؛ «يكن» سقطت من «س».

(19) والأرامل في «أ».

(20) منهم سقطت من «أ».

(21) النصاف في «ب».

(22) ذلك سقطت من «أ».

(23) أو الدين في «ب» ؛ أهل سقطت في «س».

(24) فيها في «أ».

فما الحكم في كل ذلك ؟ وما يؤخذ منهم من العقوبات بالمال[25] المدعو[26] بالانصاف[27]، في ماذا يصرف فيه ؟ هل لهم أن يأكلوه ؟ أو كالٍ جهلت أربابه ؟ أو يرد عليهم أو على المساكين أو في سبل[28] ؟ أو يكون لبيت المال كالفيء ؟

أجيبوا[29] لنا على ذلك كله فصلا فصلا مأجورا. أبقى الله شهاب علمكم، وأطال بقاءكم[30] نفعاً بكم. والسلام عليكم والرحمة[31] والبركة.

فأجابوا[32] كل بما يَسَّر الله له.

[جواب أحمد بابا الصنهاجي]

وممّن أجاب عنه الفقية الحافظ سيدي أحمد بابا[33] أمتع[34] الله به الإسلام. ونص الجواب[35] :

الحمد لله، الجواب وبالله التوفيق :

---

(25) في المال في «س».

(26) المدعون في «س».

(27) بالنصاف في «ب».

(28) سبيل في «أ».

(29) أجب في «أ» و«ب».

(30) إبقائكم في «س».

(31) والرحمة سقطت من «س».

(32) فأجاب في «أ».

(33) باب في النسخ الثلاثة. أحمد بابا بن أحمد التنبكتي الصنهاجي المسوفي، عالم وفقيه مشهور بأعماله في ميدان الكتابة والتأليف، ولد عام 963 هـ/1556 م بتنبكتو وتوفي بها عام 1036 أو 1032 هـ/1626 أو 1622 م. نقل من بلاده تعسفا في عهد المنصور الذهبي إلى مراكش، وألزمه بالمقام بها زهاء إثني عشر عاما (1002ـ1014). وبها لقيه أحمد بن محمد المقري. وقال عنه : «ولصاحب الترجمة حفظه الله يد طولى في نوازل الفقه والتاريخ لا يجارى في ذلك، وكذا في علوم الحديث، مع المشاركة التامة في غيره، ولهم بتنبكتو رئاسة القضاء...». انظر عنه : **روضة الآس** للمقري، ص. 303 وما بعدها ؛ **ونشر المثاني**، للقادري، ج 1، ص. 271 وما بعدها ؛ **والإعلام**، لابن إبراهيم، ج 2، ص. 302 وما بعدها. كما ترجم له كل من الحضيكّي في **طبقاته**، والأفراني في **الصفوة**، والكتاني في الجزء الأول من **فهرس الفهارس**.

(34) متع في «أ».

(35) جوابه في «أ».

إن هذا السؤال اشتمل على فصول، يحتاج كل فصل إلى الجواب عنه لحدته[36].

أما قولكم[37] يجتمعون عن آخرهم إلى قولكم[38] : الشيوخ والضمّان ... فاعلم أن الموضع الذي لا سلطان فيه أو لا يلحقه حكم[39] السلطان، إن اجتمع جماعة المسلمين فيه على إقامة أحكام الشرع على الوجه المشروع، فإن حكمهم يقوم مقام السلطان والقاضي، حيث لا سلطان ولا قاضي. ويجب عليهم السعي في[40] الدخول تحت حكم السلطان. إذ لا يجوز البقاء فوضى للأحاديث الكثيرة كحديث[41] : «من مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية».

وأما جعلهم الضوابط والأحكام على مقتضى المصالح، فإن كانت جارية على وجه الشرع، فليس يجعل، بل إنفاذ[42] لأحكام الشرع، وإن كانت على خلافه، فأمر حرام لا يجوز قطعا. يعلم فساده كل من له أدنى إلمام[43]، فلا تكون[44] الأحكام إلا على مقتضى ما شرعه الله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، وبينه علماء سنته لتبين للناس ما نزل إليهم[45]. وعلى ذلك تجري الأحكام والوقائع، «ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين».

والغيرية[46] صادقة[47] في الأصول والفروع، فسواء اتبع دينا غيره أو ابتدع أحكاما غير حكمه.

---

(36) يحد به في «أ».

(37) قولك في «أ».

(38) قولك في «أ».

(39) حكم سقطت من «أ».

(40) السعي في سقطت من «أ».

(41) كأحاديث في «ب» و«س».

(42) بالإنفاد في «س» ؛ ومعنى العبارة هو : إذا كان دأبهم كذلك فليس ذلك من باب جعلهم الضوابط والأحكام بل من باب إنفاذهم للأحكام الشرعية.

(43) إلمام أدنى في «أ» و«س».

(44) تكن في «أ» و«س».

(45) إليهم سقطت من «س».

(46) الغيرة في «س».

(47) صادقة سقطت من «س».

وأما استردادهم[48] ممن[49] قطع الطريق ما أخذه من الأموال بعينها، فإن كانوا ليردوها لمواليها، فهو فعل حسن وأمر مستحسن، أمر به الشرع ؛ وإن كانوا ليأكلوها، فأمر قبيح حرام ؛ بل زادوا شرّاً على شرّ. وكل ما يغرمونه[50] للقاطع مما أكلوه [ف]حكمه ما[51] تقدم آنفاً.

وأما عقوبتهم الجاني بهدم داره وإتلاف أمواله، ويسمونه إنصافا، فاعلم أن الواجب على الجاني إن قطع الطريق، بإضافة أنه محارب[52] فيجب إنفاذ حكم المحارب فيه، من قتل أو قطع أو حبس أو نفي. وإن كان سارقا فحكم السرقة. أو غاصبا فحكمه، وكلها واضح. ويؤخذ منه ما غصبه، أو حارب عليه، ويرد إلى صاحبه، ولا تهدم داره، ولا تتلف أمواله بعد ذلك، لأنه عقوبة بالمال وهي لا[53] تجوز في المذهب إما اتفاقا وإما على المشهور[54]. والجزئيات الواقعة في المذهب من ذلك، إنما هي عقوبة في المال، لا بالمال، كتلف ما غش فيه ونحوه، والكلام في المسألة طويل عريض لا يسعه المقام إلا أن يكون (بنى داره بموضع يقطع فيه الطريق، فتهدم عليه. فإذا ثبت الإتفاق على عدم جواز أخذ المال من الجاني على وجه)[55] التأديب له وهو المسمى في عرف[56] الظلمة بالإنصاف[57]، ففعل هؤلاء الشيوخ[58] ذلك ممنوع حرام، لأنه ليس من أحكام الشرع. بل الجاني على المال يؤخذ منه عينه إن كان قائما لم يتغير، أو قيمته إن تَلِفَ، ليس إلّا. ويعاقب في بدنه على قدر جنايته مما يردعه وغيره. فهذا من الشريعة المطهرة، وفيه أعظم الزجر، لأن الإذاية على قدر الجناية أعظم من إتلاف الأموال، وأنكى في ردع أهل الضلال.

---

(48) استردادهم سقطت من «س».

(49) من في النسخ الثلاثة، وقد يكون «من قاطع الطريق».

(50) وكلما يغرمونها في النسخ الثلاثة.

(51) حكمه ما في «أ» و«ب» ؛ مما أكلوه مما تقدم في «س».

(52) من الحِرَابَة وهي قطع الطريق لمنع السلوك أو أخذ المال على وجه تتعذر معه الاستغاثة، ومن ذلك من يغيب عقل غيره ليأخذ ماله. انظر عبد المجيد الشرنوبي الأزهري، **تقريب المعاني على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني**، دار العلم للجميع، الطبعة الرابعة، 1323 هـ، ص. 251.

(53) لا سقطت من «س».

(45) أو على المشهور سقطت من «أ».

(55) ما بين قوسين سقط من «س».

(56) بعرف في «س».

(57) بالإنصافات في «س».

(58) الشيوخ سقطت من «أ».

فما في السؤال من أكلهم[59] ماله، وهدمهم داره، فظلم وعدوان، وتَعَدٍّ محض وطغيان. وأعظم منه جناية، وأكبر بلية، أخذ أموال أقاربه، لا سيما الأيتام والأرامل، فإن ذلك من أعظم الكبائر وأفحش الفواحش[60] الممنوع بالإجماع، إذ ليس في الشرع أخذ الإنسان بجناية غيره. فحديث بما فعل خلفاؤك له معنى يحمل عليه[61] قول الله[62] تعالى ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾. وقد حرر[63] العلماء أن ما جرت به عادة الظلمة من أخذ القريب بجناية القريب ظلم ليس من الشرع، كما بينه ابن فرحون وغيره. فقول هؤلاء الشيوخ : إن ذلك لرعي المصلحة، كذب وبهتان، وإثم وخسران. فإن اعتقدوا حل ذلك[64]، ربما أفضى[65] بهم إلى المروق عن الدين. وقد كفر العلماء المهدي بن تومرت لافتعاله أحكاما غير شرعية. كما ذكره الإمام ناصر السنة أبو إسحاق الشاطبي في كتاب «**الحوادث والبدع**».

وأما تحليفهم المتهم خمسين يمينا فمن جملة تغيير الشرع إذ ليس في الشرع تحليف بغير يمين واحدة إلا في القَسَامَة[66] فخمسين، وفي اللِّعَان بأربعة مع التخميس باللّعن والغضب. وإنما يحلف المتهم يمينا واحدة فقط، مع تهديد له وضرب وسجن، رجاء أن يخرج المال المتهم به، كما قاله ابن يونس وعبد الحق واللخمي[67] وغيرهم من علماء المذهب، وهذا واضح.

وأما قول الشيوخ إنهم لو تركوا أخذ الأنصاف[68] من الجاني وأقاربه، لما

---

(59) أكلهم سقطت من «ب» و«س».

(60) الفواحشة في «ب» و«س».

(61) فحديث بما فعل ودليله معنى يحتمل عليه في «أ» ؛ فحديث بما فعل ودليله معنى يحمل عليه في «س».

(62) قال تعالى في «ب» و«س».

(63) وقدر في «أ» ؛ وقد قدر في «ب» ؛ وحرر في «س».

(64) فإذا اعتقدوا حلية ذلك في «أ» ؛ فإذا اعتقدوا أصل ذلك في «س».

(65) أفضوا في «ب».

(66) المقاسمة في «أ» ؛ القَسَامة هي الأَيْمَان تقسم على أولياء الدم. وهو إسم من أقسم وضع موضع المصدر، **تقريب المعاني** سابق الذكر، ص. 242.

(67) هو محمد بن عبد الله بن يونس الصقلي صاحب كتاب **الجامع**، توفي سنة 451 هـ/1059 ؛ هو عبد الحق بن محمد بن هارون الصقلي، صاحب كتاب **النكت** والفروق **لمسائل المدونة**، وكتاب **تهذيب الطالب**، توفي عام 466 هـ/1073 م ؛ هو علي بن محمد اللخمي القيرواني، صاحب كتاب **التبصرة**، توفي عام 478 هـ/1085 م. انظر تراجمهم في الكتب المختصة كـ**الديباج** و**ترتيب المدارك** و**شجرة النور**...

(68) الإنصافات في «أ».

انضمت كلمتهم ولا استقام أمر بلدهم، فهو كلام من وصل في الجهل الغاية أو غرق في اتباع الهوى إلى النهاية. بل انتظام الكلمة، واستقامة الأحوال، إنما يكون باتباع أحكام الشرع في الأقوال والأفعال، ولو علم الله مصالح خلقه بغير ما شرع على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، لشرعه وبينه. ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾، فأولئك هم الظالمون، فأولئك هم الفاسقون.

وكتب بعض عمال عمر بن عبد العزيز إليه في كتاب : إن السراق وأهل الفساد كثروا ببلادنا، أفنأخذهم بالظنة والتهمة، أو بما أمر به الشرع ؟[69]. فكتب له[70] : لا تأخذهم إلا بما أمر به الشرع[71]. فمن لم يصلحه الشرع لا أصلحه الله. انتهى.

وكتب السيد الصالح (عمر الملا[72]، وكان كبير الشأن إلى السلطان الصالح[73] نور الدين محمود[74] الشهير)[75] صاحب الشامات ومصر، أن القطاع والمفسدين كثروا، يحتاج فيهم إلى نوع سياسة (كذا) من قتل وصلب وضرب، وإذا أخذوا مال إنسان في كدية فمن يشهد له[76]. فكتب السلطان محمود له على ظهر كتابه : إن الله تعالى قد خلق الخلق، وهو أعلم بمصلحتهم، وشرع لهم شرعة، ومصلحتهم تحصل فيما شرعه على وجه الكمال، فلو علم أن على الشريعة زيادة في المصلحة لشرعه، فمَا لنا حاجة إلى الزيادة على ما شرعه تعالى. قال الإمام آبن الأثير :

(69) الشارع في «أ».

(70) إليه في «أ».

(71) الشارع في «أ» ؛ إلا بما أمر الشرع به في «ب».

(72) عبد العلاء في «س» ؛ سيد صالح الملا في «ب» وما أثبتناه هو الصحيح. إذ المقصود هو الشيخ معين الدين عمر المُلّا الذي ولاه الملك العادل نور الدين محمود زنكي عمارة الموصل. قال عنه ابن الأثير: «وكان من الصالحين الأخيار»، ونعته ابن خلكان بالشيخ الزاهد. انظر ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، 1966، المجلد الحادي عشر، ص. 364 ؛ وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت (بدون تاريخ)، المجلد الخامس، ص. 303.

(73) الملك العادل هو اللقب الحقيقي لهذا السلطان «أبو القاسم محمود بن عماد الدين زنكي بن آق سنقر، الملقب الملك العادل نور الدين» ابن خلكان، **المرجع السابق**، ج 5، ص. 184.

(74) ولد عام 511 هـ/1118 م وتوفي بدمشق سنة 569 هـ/1174 م ؛ انظر ابن الأثير، **المرجع السابق**، ج 11، ص. 364، 402 وما بعدها ؛ وابن خلكان، **المرجع السابق**، ج 5، ص. 184 وما بعدها.

(75) الشهيد في «ب» ؛ ما بين قوسين سقط من «أ».

(76) له سقطت من «س».

فلما وصل الكتاب إلى عمر الملا[77]، جمع أهل الموصل[78]، وقرأ عليهم الكتاب، وقال انظروا كتاب[79] الزاهد للملك، وكتاب الملك للزاهد. انتهى[80].

وقد ذكرنا ذلك في كتابنا «**قطع السلوك في ذكر الخلفاء وفضلاء الملوك**»[81].

وأما قولكم : ما الحكم فيما أخذوه من الإنصاف[82]. الخ.. فالحكم في ذلك ـ بعد إعطاء أرباب الحقوق حقوقهم من أموال الجناة[83] أنفسهم ـ أن يرد الباقي إلى مولاه إن كان حيا[84]، أو ورثته إن مات، فإن جهلت أربابه، صارت فيئا، حكمه للإمام العدل[85]، اللهم[86] إلا أن يكون الجاني[87] ممّن طالت[88]، يأخذ الأموال[89] حتى استغرقت ذمته. فماله كله فيء، يسلك به مسلك الفيء. وأما ما[90] أخذوا من مال أقارب الجاني، فليس إلّا رَدّه لمولاه، إذ أخْذ غير الجاني بجنايته (كذا) غير مشروع.

فهذا ما تيسر من الجواب، وبسطه بذكر النصوص في ذلك، يحتاج إلى تطويل لا تسعه الورقة، وبالله تعالى التوفيق.

وكتبه[91] فقير مولاه أحمد بابا بن أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت بن

---

(77) لعبد العلاء في «س»، لعمر الملا في «ب»، إلى عمر الملا في «أ».
(78) الموصول في «س».
(79) لكتاب في «أ».
(80) لم نتمكن من تحديد المكان الذي ورد فيه هذا الكلام من كتاب **الكامل** لابن الأثير.
(81) هذا الكتاب لم يذكر من بين مؤلفات أحمد بابا الواردة في الكتب التي ترجمت له، مثل : **روضة الآس ونشر المثاني، وفهرس الفهارس، والإعلام**.
(82) الإنصافات في «ب» و«س».
(83) الجنات في «أ» و«س».
(84) إن كان حيا سقطت من «س».
(85) العادل في «ب».
(86) اللهم سقطت من «أ».
(87) الجناني في «أ».
(88) طال في «أ».
(89) المال في «س».
(90) ما سقطت من «ب».
(91) وكتب في «أ» و«س».

عمر بن علي بن يحيى وفقه الله تعالى وألهمه رشده حامدا[92] ومصليا ومسلما وطالبا الدعاء ممن[93] يقف عليه بخير الدارين، والسلام.

[جواب مفتي مراكش عبد الواحد الركَراكَي]

بسم الله الرحمان الرحيم [و] صلى الله على سيدنا محمد وآله.

فأجاب مفتي الحضرة[94] المراكشية سيدي[95] عبد الواحد بن أحمد الركَراكَي[96] رضي الله تعالى عنه[97].

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله.

إعلم أرشدنا الله وإياك بمعونة الألطاف، إلى جادة التقوى، وأنقذنا جميعا من سبل[98] وقلادة[99] الهوى ؛ إن الحق جلت قدرته لم يواجه[100] خليقته بما أطلعه من حكم شرعيته، ليقابل فيه بالإعراض، ولا أوضح[101] طريقته ليعامل فيها بواهي[102]

(92) سلسلة النسب هذه وردت في «أ» و«س» مختلفة، أثبتنا ما ورد في «ب»، وهو الصحيح في نظرنا. انظر **روضة الآس** سابق الذكر، ص. 312.

(93) من في «س».

(94) الحاضرة في «ب».

(95) سيدنا في «أ».

(96) الركَراكَي سقطت من «أ» و«س»، وكتب على هامش «س» الأيمن «بن بعبدلي»، وهو خطأ. إذ المقصود بالفعل هو الركَراكَي الذي قال عنه مؤلف **روضة الآس**، ص. 315 : «الفقيه الفهامة القوي الإدراك (...)، صاحبنا أبو محمد عبد الواحد بن أحمد بن عبد الله الركَراكَي. لقيته بمراكش حماها الله، وهو ابن أخي قاضي الجماعة بها الفقيه المعقولي أبي عبد الله محمد بن أبي عبد الله الركَراكَي (...). له مشاركة تامة في العلوم (...) وله تآليف أنبأت بقوة إدراكه (...)». ذكره ابن القاضي في **درة الحجال** على حد قول عبد الوهاب بن منصور في مقدمة **روضة الآس**، ص. «ما». أخذ عنه داود بن محمد التاملي صاحب **الوثائق**، حسب ما ورد في كتاب **ألف سنة من الوفيات**، ص. 274. توجد نسخة من جوابه هذا ضمن مخطوطات الزاوية الناصرية، على ما ذكره المنوني في كتاب **دليل مخطوطات دار الكتب الناصرية بتمكَروت**، ص. 41.

(97) رضي الله تعلى عنه ساقط من «أ» و«ب».

(98) سبيل في «أ».

(99) قادة في «س».

(100) يوجه في «أ».

(101) أوضح ساقط من «أ».

(102) يواسي في «أ».

الأغراض[103]، بل[104] ليكتفي[105] بما ارتضاه دينا لعباده، فإنه الكفيل بصلاح الكل في معاشه ومعاده[106]. وقد رغب في مناله، وحذر من وباله إرشادا لذوي الألباب: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه[107] وما نهاكم عنه فانتهوا[108] واتقوا الله إن الله شديد العقاب﴾. وأفصح عن إكمال الدين وإتمام النعمة، والرضى بما تبعد به عباده على مقتضى الحكمة: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام دينا﴾.

وأين متحمل لمن[109] يروم من المفسدين خرق[110] حرز[111] الدين بارتكاب ما ذكر من الأهواء المبسوطة في السؤال، والأدواء التي[112] لا يريح من عللها سوى الكبير المتعالي[113] ولو علم الله[114] في شيء من ذلك خير الخليقة لأورده[115] في المحمودة طريقته. فعلى من بسط الله يده أن يعمل من ساعد جده جهده[116] في إماتة هذه البدع الشنيعة، والمبادرة لسد ما قد يكون إليها[117] ذريعة، والله يعصمنا وإياكم من الزلل، ويوفق جميعنا إلى صالح القول والعمل.

وكتبه[118] عبد الله وأسير ذنبه عبد الواحد بن أحمد لطف الله به بمنه وكرمه آمين[119].

---

(103) الأعراض في «س».
(104) بل ساقط من «أ».
(105) يكتفي في «ب».
(106) في معابة ومعادة في «س».
(107) فخذوه الآية في «ب».
(108) فانتهوا الآية في «أ» ؛ وما نهاكم عنه فانتهوا ساقط في «ب».
(109) كذا في جميع النسخ.
(110) حرق في «أ» و«ب».
(111) حذر في «أ».
(112) الذي في «أ».
(113) المتكبر المتعالي في «أ».
(114) الله ساقط من «أ».
(115) لا ورد في «أ» و«س».
(116) من ساعد جهده جده في «س»، جده سقطت من «أ».
(117) إنها في «أ» و«س».
(118) وكتب في «أ» و«ب».
(119) وكرمه آمين ساقط من «أ» و«ب».

[جواب القاضي محمد بن عمر]

الحمد لله وحده [و] صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

وأجاب القاضي[120] سيدي محمد بن عمر[121] :

الحمد لله وحده،

الجواب والله الموفق إلى الصواب بمنه[122] :

إن الضوابط التي اتفق عليها الشيوخ والضمان، فهي ضلال مبين، لأن أحكام الشرع أتى بها مولانا محمد صلى الله عليه وسلم، فبينها وبين حكم السارق، وبين[123] حكم المحارب، وبين حكم الغاصب، وبين حكم المتعدي، وبين حكم الزاني. فلم يمت صلى الله عليه وسلم حتى بين للناس ما نزل الله[124]. ولو علم الله دينا أفضل من هذا الدين، لأتى به نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وشرعه لأمته. قال تعالى : ﴿وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه، ولا تتبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله﴾[125]، وقال تعالى : ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني﴾[126].

فترك الأحكام الشرعية، واستنباط ضوابط وقوانين تخالف أحكام الشرع المحمدي، كفر صراح. فيجب على من مكنه الله في الأرض أن يحسم مادة أولئك الفجرة[127] ويردهم إلى الشرع ولو بقتلهم. والسلام.

وكتب عن قلق وشغل بال محمد بن عمر لطف[128] الله به آمين.

---

(120) القاضي ساقط من «ب».

(121) هو محمد بن عمر المشتوكي الذي تولى القضاء بمراكش قبل 1636/1046 وربما بعد ذلك أيضا. تاريخ ولادته غير معروف، أما وفاته فكانت في سنة 1098 هـ/1686 م. أورد التامانارتي جزءاً من جوابه هذا في **الفوائد الجمة**، وذكره الأفراني في **الصفوة**. انظر ابن ابراهيم، **الاعلام**، ج 5، ص. 345 وما بعدها.

(122) للصواب بمنه في «أ» ؛ بمنه إلى الصواب في «س».

(123) وبين ساقط في «أ»، هنا وفيما يليه مباشرة.

(124) الله ساقط في «أ»، ما نزل إليهم في «ب».

(125) الأنعام 153، مستقيما إلى سبيله في «ب».

(126) يوسف 108، هذه سبيلي إلى ومن اتبعني في «ب».

(127) الفجار في «س».

(128) لطيف في «أ».

[أجوبة قاضي الجماعة عيسى بن عبد الرحمان السكتاني]

— I —

وأجاب قاضي الحضرة(129) السوسية(130)، سيدي(131) عيسى بن عبد الرحمان(132) لطف الله به بمنه.

وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته أيها الأخ(133). أما بعد ؛ فسؤالكم(134) هذا ورد علي وأنا في شغل وتقاسم بال(135)، لطف الله بنا وبكم، ومع ذلك أقول، وبالله توفيقي : واعلم أن فعل أولئك فيه تفصيل، وذلك أن منه ما هو جائز، ومنه ما هو غير جائز.

فالأول اتفاقهم على عريف يصْدُرون عن رأيه، وتعاهدهم على التعاون في الأخذ

---

(129) الحاضرة في «أ» و«ب».

(130) المقصود هنا هو مدينة تارودانت.

(131) سيدنا في «أ».

(132) هو عيسى بن عبد الرحمان السكتاني الرَّكراكي، قاضي الجماعة بمراكش وتارودانت. قال عنه الحسن اليوسي : «الشيخ الإمام الماهر العلامة قاضي القضاة (...) وكان إمام وقته في فنون العلم من سمت وهمة ونية صالحة في طريق القوم ومحبة في أهلها». وقال عنه التامانارتي : «شيخنا الفقيه المحقق المدقق المتفنن البحاث (...) كان محققا نقادا نظارا بارعا في علوم الأصول والعربية والفقه، مشاركا في غيرها من الفنون مشاركة معتبرة. قرأ بفاس وغيرها، ودرس بمراكش واستقضى في بعض أعماله، ثم ولي قضاء الجماعة بسوس ودرس بقاعدة ردانة (...). ولما قام بالأمر يحيى بن عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم بالسوس، بعد العشرين وألف، وتغيرت الأحوال، وتتابعت الأهوال، انتقل لمراكش وقدم بها للقضاء والتدريس، ولم يزل على ذلك إلى أن متع الله به (...)». وكانت وفاته عام 1062 هـ/1652 م. ودفن بمراكش. انظر ابن إبراهيم، **الإعلام**، ج 9، ص. 413 وما بعدها؛ والمختار السوسي، **المعسول**، ج 5، ص. 15؛ و**إيليغ**، ص. 62. وقد وردت أخباره في كتب كثيرة، منها **فهرست** اليوسي، و**فوائد** التامانارتي، و**طبقات** الحضيكي، و**الصفوة والنزهة** للأفراني، و**خلاصة الأثر** للمحبي؛ و**نشر المثاني** للقادري؛ و**الاستقصا** للناصري، وفي الجزء السادس من هذا الأخير توجد الرسالة المطولة التي بعث بها عيسى السكتاني إلى أبي زكرياء يحيى الحاحي حينما قام يروم الاستيلاء على الحكم، والرسالة ذات قيمة تاريخية كبيرة، خصوصا فيما يتعلق برأي السكتاني ــ والفقهاء عموما ــ في مسألة المشروعية السياسية والقيام ضد النظام القائم.

(133) أيها السائل في «أ».

(134) فسؤالك في «س».

(135) بل في «أ».

على أيدي[136] المفسدين واللصَصَة[137] وقطاع السبل والسراق، في استرداد المنهوب المتعدّى[138] في أخذه، بعينه إن وجد[139]، وإلا فبإغرام[140] قيمته من ماله قهراً، لأن هذا من باب تغيير المنكر، والتعاون على البر والتقوى، الواجب على الكفاية، إما على كل الناس حتى تفعله طائفة منهم، وإما على البعض على ما هو مقرر[141] في أصول الفقه. لكن يجب عليهم إذا قاموا بهذا الوظيف[142] الديني أن يتعلموا مايتوقف عليه ذلك، ويسألوا[143] أهل العلم، لأن للتغيير شروطا وأسبابا[144] وموانع. فمن لم يعلم ذلك وأتى الأمر على عَمَايَة[145] فهو عاص أقدم[146] على ما[147] لم يعلم حكم الله فيه. **وما أكثر هؤلاء اليوم نسأل الله السلامة من مضلات الفتن**[148].

وكل هذا الذي ذكرته ظاهر لا يحتاج إلى جلب نصوص عليه.

والثاني من شقي التفصيل : إغرامهم الأبرياء، ومؤاخذتهم الضعفاء من الأيتام والأرامل والمتمسك بدينه، لأنه من باب[149] دفع الضرر بالضرر، أي ضرر [الجاني][150] بضرر هؤلاء الأبرياء. وزعمهم أن تركهم لذلك يؤدي إلى فساد بلادهم واختلال نظام حالهم نزعة[151] شيطانية. إذ لو وقفوا عند ما حد لهم من مؤاخذة الظلمة بما حده الشرع لاستقام أمرهم. وخير أمور الدين ما كان سنة[152]، (وشر

---

(136) أيد في «أ»، يد في «س».

(137) ومن المتلصصة في «أ» و«ب»، ومن التلصصة في «س» ولعل ما أثبتناه هو الصحيح.

(138) والمتعدي في «أ» و«ب».

(139) من وجد في «س».

(140) غرم في «أ».

(141) مقدر في «أ».

(142) الوضيف في «أ»، الوظيفة في «ب».

(143) ويسأل في «س».

(144) شروط وأسباب في «س».

(145) فمن ذلك وإلى الأمر بحماية في «س».

(146) مقدم في «أ» و«س»، قدم في «ب». ولعل ما أثبتناه هو الصحيح.

(147) من في «أ» و«س».

(148) التشديد مني.

(149) باب ساقط في «أ».

(150) أي ضرر طارت في «أ»، ضرر المارة في «ب»، ضرر اطارت في «س» ويبدو أن ما أثبتناه هو المقصود.

(151) ترضيمة أو ترضية في «أ».

(152) أضيفت هنا كلمة «البيت» في «ب».

الأمور المحدثات البدائع. وكان مالك رضي الله عنه ورحمه[153] ينشد هذا البيت ويتمثل به)[154]. وقد ذكر بعض الفقهاء أن مؤاخذة إنسان بجناية قريب له، من بقية عمل الجاهلية فهم معصومون[155]. نعم إن منع أحد الأقارب وغيرهم ممن وجب عليه حق[156] شرعا، لزمه الغرم كلما نالته الأحكام، من فتح قيد عبد آبق[157] وانتزاعه من أعوان الشرع. ولهذا[158] نظائر في المذهب. وكذا إن أعان[159] في الحرابة فالغرم له لازم؛ لأن كل واحد من المحاربين يلزمه[160] الغرم بخلاف السراق على ما في المذهب[161]: فالواجب عليهم القيام بتغيير المنكر على ما يوافق الشرع **بقدر الاستطاعة**[162].

وأما اختراعهم لألواح شيطانية ويبتدعون[163] أحكامها[164] على ما سولت لهم النفوس الأمارة، حتى إن نازلة تنزل عندهم، يهرعون فيها إلى تلكم الألواح نابذين[165] ما أنزل[166] الله وسنه رسوله، حاكمين بغير ما أنزل الله. فما أجهل هؤلاء وأبعدهم عن الدين الحق: ﴿ومن يضلل الله فلا هادي له﴾. وهذا أمر نشأ عن مكائد النفوس[167] والشيطان، وشبهة[168] يحتجون بها وهي واهية. **فمن وجد**

(153) ورحمه ساقط في «أ».
(154) ما بين قوسين سقط من «ب».
(155) كذا في النسخ الثلاث.
(156) حق سقطت من «أ».
(157) فابق في «ب»، يابق في «س».
(158) ولها في «أ» و«ب».
(159) عان في «أ».
(160) لازم في «س».
(161) على ما فيه في المذهب في «ب» و«س».
(162) التشديد مني.
(163) ويدعون في «س».
(164) أحكاما في «أ» و«س».
(165) قايدين في «س».
(166) أنزله في «ب».
(167) النفس في «أ» و«ب».
(168) وشبه في «ب» و«س».

السبيل إلى ردهم للصواب[169] **بلطف**[170] **حيث نشأوا**[171] **على**[172] **ذلك ووجدوا عليه آباءهم، فليفعل**[173]، ولأن يهدي الله بك رجلا، خير لك من حُمر النعم، وعدم نهي المتلصصين، ومجرد إيوائهم لا يوجب استباحة[174] المال لأخذه عوضا عما أخذ له، لكن يجب التغيير عليهم ومباعدتهم بقدر الإمكان. وإلا عصوا. (وكذا حلفهم عليهم لا يجوز لأنه لا يحلف أحد عن أحد، وقد يكون غَمُوساً. وكذا حلف المتهمين خمسين لا يجوز لأنه لا يكون إلا في الدماء خاصة، وكل ذلك خلاف الشريعة واتباع ألواح الضلالة والإفك)[175].

وأما الإنصاف بالمال في عرفهم وتخريب الديار، فعقوبة بالمال، وليست عندنا في المذهب المالكي إلا في مسائل، وهذه ليست منها. لكن كان بعض شيوخ[176] أهل المذهب من المتأخرين يستسهل إغرامَ حكامِ الفحص من[177] تقع بهيمته في زروعات الناس، قطعا لتلك المفسدة، دريهمات. فإن فعلوا ذلك تقليدا له، ورعيا للمصلحة العامة، فالخطب[178] سهل، والله أعلم. ثم ما يجتمع من ذلك يصرف مصرف الفيء ويكون في المصالح. والسلام. وكتب محبكم في الله تعالى عيسى بن عبد الرحمان لطف الله به ووفقه[179] بمنه آمين.

---

(169) ردهم للصواب ساقط من «س».
(170) بتلطف في «ب» بتلطيف في «س».
(171) تنشؤا في «س».
(172) عن في «أ» و«ب».
(173) التشديد مني.
(174) السفاحة في «أ».
(175) ما بين قوسين ساقط من «س».
(176) شيوخنا في «أ».
(177) ممن في «ب».
(178) فالخطاب في «أ».
(179) ووفقه ساقط من «ب».

بسم الله الرحمان الرحيم [و] صلى الله على سيدنا محمد وآله

وللقاضي الأجل، قاضي الجماعة بالحاضرة[180] السوسية سيدي عيسى بن عبد الرحمان أيضا، حفظه الله بمنه :

الحمد لله، هذه المسألة[181] قد كان مني جواب عنها حامله تصويب فعلهم[182]. من أول السؤال إلى قوله : وإن لم يكن له مال أخذ من أقاربه.. ماعدا[183] عقوبته بالمال المسماة[184] بالإنصاف فإني[185] لم أذكر فيها إلا ما كان يروى عن الشيخ ابن عَرَفة[186] من إغرام حكام الفحص بتونس من أرسل بهيمته في زرع غيره، دراهم[187]، واستسهاله لذلك، ويأمر الحكام به[188] لحسم[189] مادة الفساد. وأنا أقول في هذا أحرى[190]. ويعضد الفتيا بذلك ما ذكره القرافي[191] في شرح التنقيح، ونصه : ومن ذلك أعني القتال بالإتلاف، قتال[192] الظلمة لدفع

(180) بالحضرة في «س».

(181) المسائل في «أ»

(182) ... عنها بقريب بعامهم، في «أ» و«س».

(183) ما عدى في النسخ الثلاث.

(184) المسمات في النسخ الثلاث.

(185) فأنا في «س».

(186) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي، يعد من كبار فقهاء المذهب المالكي بإفريقية، توفي عام 803 هـ/1400 م، ومن أشهر كتبه **المختصر الكبير**. انظر **ألف سنة من الوفيات**، ص. 88–89.

(187) من غرم دراهم الفحص بتونس في «ب»؛ من إغرام دراهم حكام الفحص بتونس.. في «س». ولعل ما أثبتناه هو الصحيح، كما ورد في الجواب الثالث الآتي بعد هذا.

(188) ويامر الحاكم به في «ب».

(189) تحسم في «أ».

(190) في هذه أخرى في «أ».

(191) القارفي في «أ». والمقصود هنا هو أحمد بن إدريس الصنهاجي المعروف بشهاب الدين القرافي، وصف بالإمام العلامة الحافظ شيخ الشيوخ وعمدة أهل التحقيق، من مؤلفاته المعتمدة في المذهب المالكي **شرح تنقيح الفصول، والذخيرة**... توفي عام 684 هـ/1285–1286 م.

(192) للا تلاف قتال الظلمة في «أ»؛ أي تلاف قتال الظلمة في «ب»؛ لتلافي قتال الظلمة في «س». وقد ورد هذا الكلام مستقيما كما أثبتناه هنا في الجواب الثالث الآتي بعد هذا.

ظلمهم وحسم مادة فسادهم وتخريب ديارهم وقطع أشجارهم وقتل دوابهم إذا لم يكن دفعهم إلا بذلك. انتهى.

والجماعة يفعلون(193) ويتنزلون منزلة السلطان في مثل بلاد السؤال، وليس الخبر كالعيان. وإذا كان الأمر كذلك، فلهم أن يفعلوا ما ذكره(194) القرافي. والإنصاف أسهل مما ذكر. فيكون أجوز في حقهم، والله أعلم.

وكتب عيسى بن عبد الرحمان وفقه الله تعالى بمنه.

– III –

الحمد لله

تتميمة للجواب عن مسألة نفاليس القبائل وما يتفقون عليه فيها(195) :

إعلم أيدني الله وإياك بتوفيقه، أني وقفت في الجواب عن المسألة على أجوبة لفقهاء(196) مراكش حرسها(197) الله وسددني وإياهم، مختلفة التقرير(198)، متفاوتة في العبارة. غير أن فيهم من تتبع(199) السؤال وفصل جوابه، ومنهم من أجمل في الجواب وأفتى بالمنع. والحق، الجواب بالتفصيل، لاشتمال النازلة على جائز وممنوع كما ستراه.

(193) يفعلون سقطت من «أ».

(194) ما ذكر القرافي في «ب».

(195) هذا الجواب ليس تتمة للكلام السابق فقط، بل هو جواب آخر عن السؤال، أغناه أبو مهدي عيسى السكتاني بإضافات قيمة، سواء فيما يخص البراهين الشرعية أو فيما يتعلق بالضرورات المحلية، كما أوضح فيه مواقفه من أجوبة فقهاء مراكش، وهذا مكننا بالتالي من التعرف على موقفه من موضوع السؤال بصفة عامة. وهو موقف ينم عن إدراك عميق للطبيعة المزدوجة للبنيات القانونية السائدة في البلاد، من حيث مصادرها ومن حيث فعاليتها في تنظيم شؤون الجماعات.
في «ب» جاء هذا الجواب الثالث مباشرة بعد الجواب الثاني، هكذا : «ومنه أيضا رحمه الله، الحمد لله، تتمة للجواب عن مسألة...».

(196) لأجوبة فقهاء في «أ» و«س».

(197) حرصها في «ب».

(198) التقارير في «أ» و«ب».

(199) تبع في «أ».

والذي[200] ظهر لي، والله أعلم وبه التوفيق، أن المسألة من مسائل الضرورات لا الاختيار[201]. وإذا كانت، فقد تقرر أن للضرورات أحكاما، غير أحكام الإختيار. ومن قواعد مذهبنا أن الضرورات تبيح المحظورات. ومنها إذا التقى الضرران[202]، ارتكب أخفهما. وإذا علمت هذا، علمت أن من حق الفقهاء أن يتفقهوا في الجواب على هذا النمط، ويفصلوا فيه[203] على هذا المنهج[204]، **والعذر لهم أنهم في الحضر، حيث يتمكن إجراء الأحكام على نحو ما أجابوا به، إن وفق الله مجريها[205] إليه. وما ذكر من فقدان الأحكام من بلادهم[206]، وتعذرها على وجهها، مما لا ريب فيه ولا إشكال، وليس من[207] رأى كمن سمع[208]. وإهمال أمر بلادهم مع ذلك أضر[209]، إذ يتسع معه الخرق على الراقع، ولا يتمكنون من إقامة حد الحِرَابَة والسرقة، لأن بلدهم بلاد عصبية ولفوف[210]، فما[211] يفعلونه من التغيير على المفسدين غاية مقدورهم[212]، والله أعلم[213].**

فجعل المسألة من قبيل تغيير[214] الشرع على الإطلاق غير صحيح، لأن في

(200) والذي ساقط من «أ».

(201) الاختيارات في «أ».

(202) ضرران في «أ» و«ب».

(203) فيه ساقط من «ب».

(204) النهج في «أ».

(205) مجراها في «أ».

(206) أي عدم وجود حكام السلطة المركزية.

(207) من ساقط من «ب».

(208) إشارة إلى تجربته وتمرسه في هذا المجال، وخاصة حينما كان قاضي الجماعة بتارودانت. انظر : **أجوبة الشيخ قاضي القضاة ومفتي الإسلام أبي مهدي سيدي عيسى بن عبد الرحمان الركَراكَي**، مخطوط، مسجل تحت رقم ج 1257 بالخزانة العامة (قسم الوثائق) بالرباط.

(209) أحرى في «أ».

(210) مفردها «لَفّ» وتعني الحلف أو الحزب. وكانت «قبائل» الأطلس منقسمة إلى «لفّين» متعارضين، يتحقق التوازن فيما بينهما بدوام نوع من الضغط المتبادل بين الطرفين. ومؤسسة «لَفّ» كانت قوية في مناطق الجنوب، تتحكم إلى حد بعيد في سير الحياة المجتمعية والسياسية والإقتصادية للسكان. انظر على سبيل المثال: المختار السوسي، **إيليغ قديما وحديثا**، ص. 238 وما بعدها.

(211) فيما في «أ» و«س».

(212) مقدارهم في «أ».

(213) التشديد مني.

(214) لغير في «ب» و«س».

صنيعهم[215] ما يجوز بلا إشكال، ومنهُ[216] ما يمتنع، ومنه ما يجوز على غير مذهب مالك، وفيه باختلاف. فالجائر اتفاقهم[217] واجتماعهم على جماعة يتفقون على ضوابط ومصالح لهم[218]، ومنع المحاربين والمتلصصين، واسترداد ما أخذوه من المارة، وإغرامهم قيمته أو مثله من ماله، على تفصيل فيما يتفقون عليه بحساب شهادة الشرع له وعدمه. والممتنع، مؤاخذة غير الجاني[219]، ما لم يُعِن. أما إذا أعان، فظالم. ومن إعانته تعصبه للظالم[220]، ومنعُه من طالبه. وإغرامه إذا منع صاحب الحق، جار على المذهب، ولو كان أرملة. واليتيم إذا أفسد[221] وحده أو معينا، يلزمه الغرم في ماله.

وأما إحلاف[222] المتهم ما ذكروه باستعانة[223]، فلم أقف على ما يقتضي جوازه[224].

وأما عقوبة الجناة أو معينهم[225] بأخذ الإنصاف، فذلك من العقوبة بالمال، وفيها ما علم في المذهب وخارجه. فليست من تغيير[226] الشرع بالاتفاق.

فليس يلزم من الكفر ما لزم في بعض أجوبة المراكشيين، إذ لا تصدق حقيقة الكفر على مرتكب ذلك. وقد[227] وقفت[228] على كلام لبعض من ابتلي بأمور

(215) لأن صنعتهم منه في «أ»، لأن صنيعهم منه في «س». أثبتنا ما ورد في «ب».
(216) ومنها في «أ».
(217) اتفاقهم سقطت من «س».
(218) ومصالحهم في «س».
(219) الجاني به في «ب» و«س».
(220) للظلم في «أ».
(221) فسد في «أ» و«ب».
(222) أحلافهم في «أ».
(223) باستعانته في «أ» و«س».
(224) ما يقتضيه جوازاً في «أ» و«س».
(225) معينتهم في «أ».
(226) تقييد في «أ».
(227) بين كلمتي «ذلك» و«قد»، يوجد تعليق داخل النص كتبه المسمى أحمد بن محمد بن محمد التدسي، ذكر فيه بمن رد عليهم هنا عيسى السكتاني، وهما : أبو عبد الله محمد بن عمر والمفتي عبد الواحد بن أحمد الركَراكي، دون ذكر غيرهما.
(228) وقفت فيه في «ب».

القبائل وعَرَفَها، وهو الفقيه سيدي الحسن ابن عثمان الجزولي التاملي[229]. يقول فيه : **ومسائل ألواح القبائل منها ما وافق الشرع وهو أكثرها، لكن على[230] غير مذهب مالك. وأقلها مخالفة للشرع.** انتهى ما وقفت عليه منسوبا له. وأيضا العلامة[231] البرزلي[232] قال : «اعلم أن[233] اليوم بتونس أن من أرسل البهائم في الكروم والزروع، فإن ربها[234] يبلغه إلى حاكم الفحص فيغرمه عليه كذا[235]. وهو مدخول عليه. وكان شيخنا الفقيه ابن عرفة[236] يستسهل ذلك ويامر الحاكم[237] بأن يغرم[238] ذلك لحسم المادة، ويكون من باب العقوبة بالمال. وكذا كنت أستحسن لمن سألني من قبل ذلك. واحتج بأن[239] من جرت عادته بإرسال البهائم في الكرومات والزروع، يصير بذلك مستغرق الذمة، سائغاً لكل الناس كالفيء: إن وقع فيها الذنب فليترك[240] فيها. انتهى كلامه بواسطة من قيد غرائب مسائله، على أني

(229) هو «الفقيه الكبير الشهير سيدي الحسن بن عثمان بن محمد التاملي، مدرس زمانه، وموطد دولة السلاطين الشرفاء وأحد أوتادها ومتولي إقامة عمودها». (**وفيات الرسموكي**، تحقيق المختار السوسي، الرباط، 1988، ص. 50)؛ كان من تلامذة ابن غازي والونشريسي. توفي عام 932هـ/ 1525-1526م. (**ألف سنة من الوفيات**، ص. 291). نعته الأفراني بالفقيه المعظم (**النزهة**، ص. 170). وقد نقل المختار السوسي في **المعسول** (ج 13، ص. 269 وما بعدها) ما كتب المنجور في **فهرسته** عن سيدي الحسن التملي، وكذا ما كتب عنه الحضيكّي في **طبقاته**. واختتم السوسي كلامه عنه بما يلي : «ذلك كل ما عندنا عن سيدي الحسن بن عثمان. ولعمري إن حياته ما تزال خافية مع تلك المكانة السامية التي كان يشغلها في حياته. فلم ندر الآن عن فتاواه وعن آثاره الأخرى شيئا...». وقد ذكر العثماني في كتابه **ألواح جزولة**، ص. 105 أن ترجمة التملي توجد كذلك في **الفوائد الجمة وبشارة الزائرين** لداود بن علي الكرامي.

(230) على ساقط من «أ» و«ب».

(231) للعلامة في «أ».

(232) أبو القاسم أحمد البرزلي من مدينة القيروان بتونس. توفي ما بين سنتي 840 و844 هـ. كان فقيها معروفا بسعة علمه، وكان يفتي في نوازل الناس بكثير من الحذق والعمق، حتى أصبح مرجعا لمن أتى بعده من النوازليين المغاربة. ذكر في **ألف سنة من الوفيات**، ص. 142.

(233) إن سقطت من «ب».

(234) ربهم في «س»، ربه في «أ» و«ب» أثبتنا ما ارتأيناه صحيحا.

(235) كذا سقطت من «أ».

(236) سبقت ترجمته.

(237) الحكام في «س».

(238) يغرموا في «س».

(239) بأمر في «أ».

(240) فليرك في «أ». قارن هذا الكلام بما أفتى به عمرو بن أحمد الباعقيلي المعروف بعمرو المفتي في هذا الموضوع. وكلامه موجود في **المعسول**، ج 8، ص. 151-152.

رأيت هذا في الأصل. وتعلق بحفظي[241] منه ما لابن عرفة قبل هذا.

وأما تخريب داره، أي اللص، فيؤخذ من قول شهاب الدين القرافي[242] في «**شرح التنقيح**»، حيث تكلم على الإتلاف. آخر «**التنقيح**»، ونصه : «ومن ذلك، أعني القتال[243] بالإتلاف، قتال الظلمة لدفع ظلمهم، وحسم مادة فسادهم، وتخريب ديارهم، وقطع أشجارهم، وقتل دوابهم، إذا لم يمكن دفعهم إلا بذلك». انتهى.

وقد كان تقدم[244] أن الجماعة تتنزل منزلة السلطان أو نائبه كالقاضي حيث لا يكونان، وقد نص عليه أبو عمران الفاسي[245] في التعاليق[246] في «**كتاب الدية**»، كما نص عليه[247] في مكان آخر، على أنه يخيران[248] في الصلح أو الدية أشد فيه[249] إذا خيف من ازدياد الفساد والقتال. ثم إذا تمكن ولي القتيل من القَوَد بالشرع[250]. وفتياه هذه إنما كانت[251] فيما يقع ببلاد[252] المصامدة. وفي مسائل

(241) بحفظه في «أ».

(242) تقدمت ترجمته.

(243) من ذلك أي القتال، في «س».

(244) يتقدم في كل النسخ.

(245) هو موسى بن عيسى بن أبي حاج الغفجومي. وبنو غفجوم فرع من إيزناتن أو زناتة الأمازيغيين. ولد بفاس عام 365هـ/975م وتوفي بالقيروان عام 430هـ/1038م. كان من أئمة الفقه والحديث، اشتهر به الشهرة التامة، وقصده طلبة العلم من كل أطراف المغارب. ومن تلامذته المشهورين وَاكَّاكَ بن زلو اللمطي شيخ عبد الله بن ياسين الجزولي مؤسس الدولة المرابطية. ترجمته توجد في أكثر من كتاب، مثل **الديباج** لابن فرحون، و**معالم الإيمان** للدباغ، و**فهرس الفهارس** للكتاني، و**جذوة الاقتباس** لابن القاضي...

(246) التعليق في «أ»، والمقصود هو **التعاليق** لأبي عمران أو **مسائل أبي عمران**.

(247) عليه سقطت من «ب» و«س».

(248) يجبران في «أ»؛ يجبره أبَى الصلح أو الدية في «ب».

(249) هذه العبارة وردت هكذا غامضة ولم نتمكن من إزالة غموضها واثبتناها كما وردت في «س».

(250) بالشر في «أ». والقَوَدُ هو القصاص، وقتل القاتل بدل القتيل.

(251) المكانة في «أ».

(252) في بلد في «س».

الونشريسي[253] حيث تكلم على ديار الفساد ما نصه : «قيل إن[254] العمل اليوم على تخريب ديار من هذه حالته، ولعله نظير الحرق الذي أمر به في الرواية[255] وعن يحيى بن يحيى[256] أرى[257] أن[258] يحرق بيت الخمار. قال : واخبرني بعض أصحابنا أن مالكا استحب حرق بيت المسلم الذي فيه الخمر، وفي مسائله، في محل آخر، في التّعزيرات[259]. وأمر صلى الله عليه وسلم بكسر الإناء من الخمر وشق ظروفها. وأمر صلى الله عليه وسلم بتحريق المتاع[260] الذي غُلَّ من الغنيمة، وأضعاف الغرم على كاتم الضالة. وأحرق عمر المكان[261] الذي يباع فيه الخمر. وأحرق[262] رضي الله عنه قصر[263] سعد[264] بن أبي وقاص، لما احتجب فيه عن الرعية، وصار يحكم في داره. انتهى[265].

---

(253) هو أحمد بن يحيى الونشريسي نسبة إلى جبال وَانْشْرِيسْ الواقعة غرْب الجزائر، ولد حوالي 834هـ/1430م وتوفي عام 914هـ/1508م. نشأ بتلمسان ثم رحل إلى فاس وبها توفي. ألف كتبا كثيرة تتعلق في غالبيتها بالفقه المالكي، من أشهرها كتاب **المعيار المعرب** وكتاب **إيضاح المسالك**. توجد ترجمته في أكثر من كتاب، منها على سبيل المثال: **دوحة الناشر** لابن عسكر، و**الفهرسة** للمنجور، و**جذوة الاقتباس**-لابن القاضي، و**نيل الابتهاج** لأحمد بابا، و**شجرة النور الزكية** لمحمد مخلوف.. وغيرها.

(254) إن سقطت من «أ» و«ب».

(255) كلمة الرواية هنا تحيل على رواية يحيى بن يحيى الليثي لموطإ مالك.

(256) هو يحيى بن يحيى بن كثير بن وِسْلَاسْ المصمودي المعروف بالليثي وَلَاءً. درس بالأندلس ورحل إلى المشرق، ولازم مالك بن أنس مدة، وسمع عن أكابر أصحابه في المدينة ومصر. ثم عاد إلى الأندلس وانتهت إليه الرياسة بها، وبه انتشر مذهب مالك بها. توفي بقرطبة عام 234هـ/848م. انظر ترجمته في **وفيات الأعيان** لابن خلكان تحقيق إحسان عباس بدون تاريخ، ج 6، ص. 143 وما بعدها. كما توجد في كتب أخرى.

(257) أرى سقطت من «أ».

(258) أن سقطت من «س»، أثبتنا ما ورد في «ب».

(259) التعزيزات في «س».

(260) متاع في «ب» و«س».

(261) وغرق المكان في «أ».

(262) ومزق في «أ».

(263) قمر في «أ».

(264) سعيد في «س» و«أ».

(265) قارن ما ورد في الفقرة الأخيرة حول القتال بالإتلاف، مع ما ورد في **كتاب النوازل** للشيخ علي بن عيسى العلمي، تحقيق المجلس العلمي بفاس، مطبعة فضالة، 1989، الجزء الثالث، ص. 153 وما بعدها.

ما قصد منه والغرض منه التنبيه على أن العقوبات بالمال أو فيه لا توجب كفراً. وأما النظر في فعل النبي صلى الله عليه وسلم أو قوله أو الصحابي، فمن وظيف المجتهدين[266]. وأما المال المأخوذ على جوازه، ففيء[267]. ونقل عن ابن عرفة أنه يدعى من عرف بالفساد إلى الحاكم، دون القاضي، وإن أدى إلى غرم المال عنده؛ لأن ما في يده من أموال الناس والتّبَاعَات[268] لا ملك له فيه، فبيت المال أولى به منه؛ ولأن فساده لا يكفه إلا الحاكم، من باب ما لا يتوصل[269] إلى الواجب[270] إلا به. انتهى.

وضمان إنْفَلَاسْ كالحكام بالحواضر[271] فيما ذكر. والله أعلم.

وكتب مستغفرا من ذنبه[272] مَنْ بضاعتُه مُزْجَاة[273] في العلوم، وقصورهُ ظاهر، عيسى بن عبد الرحمان السكَتاني[274] لطف الله به ووفقه بمنه. آمين.

[جواب القاضي إبراهيم بن يونس]

وللفقيه الأجل[275] القاضي سيدنا إبراهيم بن يونس[276] في النازلة كان الله

---

(266) وضيف المجتهلين في «أ».

(267) فيء في «س».

(268) واتباعات في «س».

(269) يوصل في «أ» و«ب».

(270) الجواب في «أ».

(271) وضمان الجبال كالحاكم بالحواضر في «أ»، وضمان الجبل كالحكام للحواضر في «س». أثبتنا ما ورد في «ب».

(272) لذنبه في «س».

(273) مزجية في «أ».

(274) السجتاني في «أ» و«ب»، السجتاني في «س».

(275) الأجل سقطت من «أ» و«ب».

(276) إبراهيم بن يونس هذا لم نتمكن من التعرف عليه نظرا لعدم وجود ترجمته في مظانها المعروفة. وقد اعترف محمد العثماني بأنه لم يعثر على ترجمته (**ألواح جزولة والتشريع الإسلامي**، مصورة بالخزانة العامة بالرباط رقم 1340، الرباط، 1970، ص.108). غير أننا نجد في آخر جوابه (ص. 9 من «أ»، وص. 8 من «س») العبارة التالية: «وكتب لله عبيده المتقرب إلى مولاه عبد الله بن إبراهيم ابن يونس كان الله له بمنه ويمنه آمين». وبالرغم من أن «بن» الواقعة بين عبد الله وإبراهيم سقطت من «س»، فإننا نعتقد أن ذلك لم ينتج إلا عن سهو من النّاسخ. ونستنتج مما سبق أمرين: إما أن يكون القاضي إبراهيم بن يونس =

له[277] :

الحمد لله وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما. الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين. فهذا السؤال يتوقف في ابتدائه على مسوّغات ومراعاة المصالح للصلاح[278] والأصلح وسد الذرائع[279] الذي هو[280] أصل مذهب مالك رضي الله عنه، ومع ذلك لا تنتظم مصلحة الدين إلا بإمام مطاع أو وال[281] متبع. فلما كانت هذه الشرذمة الباغية خرجت عن حكم إمامنا نصره الله، ولم يتمكن حكم الشرع فيهم[282]، لصعوبة جبالهم وعدم آنقيادهم وتخلقهم وطبعهم على ما حملهم عليه الشيطان[283] وجبلت عليه نفوسهم من نزعاته[284] حتى اعتقدوا أن ما[285] يأتونه ويقع منهم من النهب وقطع الطريق وسفك الدماء وكشف المحارم جائز يسوغ لهم ذلك[286]. **واتفاق هذه على إقامة النفاليس ليس بسائغ بل واجب**، وعلى عدمهم عند عدم ما ذكر من اقتحام ما ذكر ممن ذكر أعلاه.

= موجودا بالفعل، فأجاب عن السؤال، فنسخه ابنه عبد الله مع إضافات من كتب النوازل الأخرى، أقصد **معيار** الونشريسي على وجه التحديد، ووضع إسمه في آخر الجواب كما ورد في آخر «أ» و«س»، أو يكون الجواب كله لعبد الله بن إبراهيم بن يونس. وفي هذه الحالة يكون الافتراض هو سقوط «عبد الله» من إسمه الوارد في أول الجواب. ومع أننا لا نعرف شيئا عن عبد الله بن إبراهيم كذلك، فإننا نرجح أنه عاش في منطقة إيمي نْ ــ وَاسِيف أو سوس الأعلى، لأن في الجواب المنسوب لأبيه ذكراً لأسماء أماكن وأسماء مجموعات بشرية تنتمي إلى المنطقة المذكورة. ولذلك يمكن أن نقول بأن ابن يونس مارس القضاء بتارودانت ولكن في وقت متأخر عن زمن السؤال والأجوبة، وبالتالي يكون السؤال قد طرح من جديد في وقته، وأضيف جوابه إلى الأجوبة السابقة. وربما كان من سلالة سيدي علي بن يونس الأنامري الذي ذكره المختار السوسي في **المعسول**، ج 3، ص. 204 وما بعدها.

(277) في الدارين آمين، إضافة في «ب».

(278) للصلاح سقطت من «س»؛ الصّلاح والأصلح في «أ».

(279) الذراريع في «ب».

(280) هو سقطت من «س».

(281) ووال في «أ».

(282) الشرع إليهم في «أ».

(283) الشياطين في «س».

(284) من نزاغته في «ب»؛ من نزغاته في «س».

(285) إنما في «س».

(286) يلاحظ هنا وجود نوع من الخلط بين المجموعات البشرية الساكنة بالجبال والخارجة عن حكم السلطان، وبين المفسدين الذين تريد هذه المجموعات قمعهم والقضاء عليهم بسن قوانين وضعية ملائمة وفعالة.

وأفعالهم(287) فيهم(288) جائز سائغ [كذا] لا يحل لأحد [أن] يعارضه(289) بما يخالفه(290). ويجب على كل من كان قربهم إعانتهم، يكون ذلك(291) شِرَاداً لغيرهم ومقمعة لمن سمع بهم من أمثال أمثالهم، لعظيم ما انتهكوا وأظهروا من قتل الناس وهتك محارمهم والحِرَابة ونصب الغارات على الضعفاء والمساكين مما لا يخفى على من أنصف وقال الحق. والله يقول الحق(292).

*
* *

I ـ تقديم الوثيقة

1 ـ التعريف بالوثيقة

في أوائل القرن السابع عشر الميلادي (ق 11هـ)، وجه أبو زكرياء يحيى بن عبد الله بن سعيد بن عبد النعيم الحاحي (ت 1035هـ/1626م) «إلى فقهاء الوقت» السؤال الوارد في أول الوثيقة التي نحن بصدد التعرف عليها.

وقد أجاب عن هذا السؤال خمسة من الفقهاء، وهم بالتوالي، حسب الترتيب الذي وردوا به في النسخة المعتمدة، أي التي رمزنا إليها بحرف «س» :

1.1ـ أحمد بابا التنبكتي الصنهاجي المعروف بالسوداني المتوفي بتنبكتو عام 1032 أو 1036هـ/1622ـ23م أو 1626ـ27م. آلتقى به المقري بمراكش قبل عام 1602م.

(287) وافقا لهم في «س».

(288) فيه في «س».

(289) تعارضه في «أ» و«ب» و«س»، مع سقوط «أن» منها مجموعة.

(290) بما يخالفه سقطت من «س».

(291) ذلك سقطت من «س».

(292) بعد هذا الكلام لم يزدْ ابن يونس عن كونه أتى بسؤال أبي العباس أحمد المريض وجوابه عنه في مسألة مشابهة، والذي طلب فيه من شيخه أبي عبد الله بن عرفة أن يبدي رأيه فيهما. وقد أورد كلامهما حرفيا تارة وبتصرف تارة أخرى. وقد فضلنا عدم إدراج كلام أحمد المريض وابن عرفة هنا قصد الاختصار من جهة، ولأنه عبارة عن حجج مؤيدة لما سبق أن قيل في الأجوبة الأخرى من جهة ثانية؛ وأخيرا، لأنه موجود كاملا في **معيار** الونشريسي، الجزء الثاني، ص. 435 وما بعدها، والجزء السادس، ص. 153 وما بعدها.

2.1ـ عبد الواحد بن أحمد الرَكَراكَي، «مفتي الحضرة المراكشية». وهو ـ بالرغم من أننا لا نعرف تاريخ وفاته ـ معاصر لأبي زكرياء يحيى الحاحي، أي كان حيا في الوقت الذي طرح فيه السؤال. وقد لقيه المقري بمراكش حوالي عام 1010هـ/2ـ1601م، وذكرهُ في «**روضة الآس**».

3.1ـ محمد بن عمر الهشتوكي، قاضي مراكش، والمتوفى بها عام 1098هـ/ 87ـ1686م.

4.1ـ عيسى بن عبد الرحمان الرَكَراكَي السكتاني، قاضي الجماعة بتارودانت ثم بمراكش. وبهذه الأخيرة توفي سنة 1062هـ/52ـ1651م.

5.1ـ الفقيه القاضي إبراهيم بن يونس، وهو شخص نجهل كل شيء عن حياته والفترة التي عاش فيها[293].

2 ـ تاريخ كتابة الوثيقة

وإذا أردنا أن نحدد تاريخ كتابة السؤال بدقة أكثر، فإن هناك قرائن تمكن من ذلك. أهم هذه القرائن هي كون أحد المجيبين عن السؤال، وهو أحمد بابا السوداني، غادر مراكش سنة 1014 هـ/6ـ1605 م. ومعنى هذا أن السؤال طرح قبل مغادرته لها. أما القرينة الثانية، فتكمن في مضمون السؤال نفسه. فهو يطرح مسألة عدم خضوع سكان جبل درن للسلطة المركزية، وخروجهم عن منطقة نفوذها، واستقلالهم في تنظيم شؤونهم خارج الإطار القانوني المخزني. كل هذا في نظرنا لا يمكن أن يبرز بهذا الشكل المستفز في عهد المنصور الذهبي الذي بلغ السعديون في عصره أوج قوتهم واستبدادهم. وإذا كان هذا صحيحا، فالسؤال يكون قد وضع إذَن بعد عام 1603 م أي بعد موت أحمد المنصور. وبذلك نكون قد حصرنا الفترة التي كتب فيها السؤال والأجوبة الأربعة الأولى على الأقل فيما بين 1603 م و1606 م.

واعتمادا على ما ذكر نقول بأن هذا السؤال ربما كان أول ما دشن به أبو زكريا يحيى الحاحي عهد ولايته على رأس زاوية أبيه بتافيلالت أيْتْ تَامّنْتْ. لأن أباه سيدي عبد الله أُو ـ سْعِيد توفي في نفس السنة التي مات فيها المنصور الذهبي.

(293) بخصوص أسماء الأعلام الواردة في الوثيقة، تراجع هوامش التحقيق أعلاه.

3 ـ الهدف المحتمل من وضع السؤال

إن تحديد تاريخ كتابة السؤال يساعدنا على إبداء ملاحظة هامة لها دلالة تاريخية مؤكدة. هذه الملاحظة يمكن تلخيصها فيما يلي : إن طرح هذا السؤال من قبل شخصية دينية مرموقة، لها وزنها على المستوى المركزي[294] وعلى المستوى الإقليمي والمحلي، إن طرحه على فقهاء مراكش العاصمة السياسية، وعلى قاضي الجماعة بتارودانت عاصمة إقليم الجنوب بالذات، هو نتيجة لشعور واضح بوجود أزمة خطيرة في مجموع أنحاء البلاد. وبالفعل، فإن البناء الذي شيده المنصور الذهبي، وجعله يرتكز أساسا على شخصه، بدأ ينهار قبيل وفاته بفعل الوباء، «وباء استطال وطال من عام 1007 إلى عام 1016 وعم سهل المغرب وجباله، حتى أفنى أكثر الناس ومات جمع من الأعيان وبه مات السلطان أبو العباس أحمد المنصور»[295]. وبعد موته، انهار تماما بفعل تنازع أبناء المنصور على السلطة، فتحررت القوى النافرة، واستشرت الفوضى وانعدم الأمن. مما اضطر المجتمعات الجبلية وغيرها إلى تطبيق قوانين زجرية وضعية على المفسدين والمجرمين حفاظا على أمنها وبقائها. وبشأن هذه القوانين (الأعراف)، وضع السؤال. إذا كان يحيى الحاحي يهدف من وراء وضع هذا السؤال إلى إشعار أعلى الشخصيات الدينية الرسمية في عاصمتي الجنوب، بأن الأمور فاسدة على المستوى الوطني، فإن سؤاله يظهر كذلك أن شيخ الزاوية لم يستطع أن يحول دون تفشي ظاهرة **إينْفْلاَسْ** في جبله. والغالب على الظن أنه لم يحاول القيام بذلك، لأن المؤسسة قديمة ومتجذرة. وهو أولى أن يعرف ذلك ويتحققه. وانطلاقا من هذا، يمكن القول بأن الشيخ وزاويته، بالرغم من السمعة الطيبة التي يتمتعان بها، لم يتمكنا من تغيير عادات سكان الجبال التي ينتميان إليها، وخاصة فيما يتعلق بتنظيم الشؤون السياسية والمجتمعية وتسييرها. فدور الزاوية في الجبل ليس، في مثل هذه الحالة، إلا دورا استشارياً مندمجا في النظام العام، لأن الزاوية نفسها هي بطبيعتها نموذج حي لظاهرة الخروج عن هيمنة السلطة المركزية، إن لم تكن تعبيرا سلبيا لرفضها أو عدم

(294) كانت تربطه بالسلطان زيدان بن أحمد المنصور علاقات وطيدة، حتى أن هذا الأخير استنجد به للتخلص من أبي محلي حينما احتل مراكش. انظر مراسلتهما في الجزء السادس من كتاب **الاستقصا** للناصري (1955)، ص. 36 وما بعدها.

(295) الأفراني، **النزهة**، ص. 188.

الاعتراف بها. فالزاوية والمجتمع في المناطق الطليقة[296] مؤسستان متكاملتان تحتمي كل واحدة منهما بالأخرى، للتعبير عن اختيار ضروري وملائم، مع تلافي كل مواجهة مكشوفة مع السلطة المركزية التي ترفض كل تطور طبيعي للمجتمع خارج النموذج الذي تحميه. وفي هذا المجال، تعطينا زاوية **تاسافت** بوادي نفيس مثالا معبرا عن مدى تلاحم مصالح الزاوية والسكان، وتشابه المواقف كلما كان الأمر متعلقا بالعلاقة مع المخزن. وهذا ما لاحظناه في كتاب «**رحلة الوافد**» لعبد الله بن إبراهيم من خلال موقف شيخ الزاوية في النصف الأول من القرن الثامن عشر[297].

4 ـ نسخ الوثيقة

إن نسخة الوثيقة التي اعتمدتها ـ وهي في حوزتي ـ كانت أصلا في زاوية «ءَاسَتِّيفْ» بإِسْكْسَاوَانْ (أو سكساوة) بالأطلس الكبير الغربي. وقد عثرت عليها في إيمِينْتَانُوتْ في صيف سنة 1971. وهي تشتمل، زيادة على السؤال المذكور والأجوبة عليه، على نوازل أخرى وأجوبتها، وتتعلق بمسائل زراعية أخرى محلية وغير محلية؛ وهي بصفة عامة سهلة القراءة وشبه كاملة، غير أن الإسم الناسخ، وكذا تاريخ النسخ غير واردين فيها. إلا أن هناك ما يدل على أنها استنسخت من النسخة التي جمعها عبد الله بن سعيد الهوزالي عام 1233 هـ/ 18ـ1817 م. وهي نفس النسخة الموجودة

(296) المجتمعات الطليقة نقصد بها هنا المجتمعات التي لا تخضع للسلطة المخزنية الفعلية، وعدم خضوعها بهذا المعنى لا يعني «السيبة» بالمعنى المعروف المتداول، كما أنه لا يعني الانفصال أو الاستقلال، بل يعبر فقط عن وجود مشكل مؤسسي يبحث عن الحل المناسب، ولكن بدون جدوى.

(297) انظر : Ali Sadki, «La Zawiya de Tasaft», in **Hespéris Tamuda**, vol XXVI-XXVII- Fascicule unique, 1988-1989, pp. 67-92 ; Lucette Valensi, **Le Maghreb avant la prise d'Alger**, Flammarion, 1969, p. 36-37 ; J. Berque, **Structures Sociales du Haut-Atlas**, Paris, 1955, p. 286, 298 ; A. Laroui, **L'histoire du Maghreb**, Paris, 1970, p. 439, 251, n. 7 ; E. Dermenghem, **Le culte des saints dans l'Islam maghrébin**, Gallimard, 1954, p. 165 ; J.-L. l'Africain, **Description de l'Afrique**, Trad. A. Epaulard, Paris, 1956, t. 1, p. 113 ; Magali Morsy, **Les Ahansala, Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain**, Paris, 1972, p. 41.

وانظر كذلك : ابن قنفذ، **أنس الفقير وعز الحقير**، إخراج أدولف فور ومحمد الفاسي، الرباط، 1965، ص. 86ـ87 ؛ محمد المنوني، «حضارة وادي درعة من خلال النصوص والآثار»، فصلة من **دعوة الحق**، العدد 2 و3 السنة 16ـ1973، ص. 13، 16.

الخزانة الملكية، تحت عدد 5813. وفي هذه ورد إسم الناسخ وتاريخ النسخ[298].

والجدير بالذكر أن هذه النسخة لم يطلع عليها المهتمون بالموضوع، بمن فيهم لأستاذ جاك بيرك الذي خص إيسكساوان بدراسات عديدة.

هناك نسختان أخريان بالخزانة الملكية بالرباط، ليس بينهما اختلاف كبير؛ إلا أن مقارنتهما مع نسخة ءَاستّيف مكن من تصحيح بعض الأخطاء وملء بعض البياضات الموجودة في هذه أو تلك :

ـ الأولى منهما توجد ضمن مجموع (رقم 6337)، مكتوبة بخط مغربي مقروء، وهي بصفة عامة سليمة غير متآكلة. وهي التي أسماها المرحوم محمد العثماني : «**النوازل الجزولية**»[299].

ـ أما الثانية، فمستقلة في ورقات معدودات (9 أوراق) مفككة وبها خروم وثقوب كثيرة، وهي التي تحمل رقم 5813. خطها مغربي مقروء، وتحمل عنوان «**أجوبة في شأن القوانين العرفية**»، وتنسب أحيانا لأحمد بابا السوداني.

وهاتان النسختان هما اللتان اطلع عليهما بعض الباحثين المغاربة، كالأستاذ المرحوم محمد بن عبد الله العثماني، مؤلف كتاب «**ألواح جزولة**»، والأستاذ محمد حجي الذي خص موضوع ألواح سوس بفصل متميز في كتابه «**الحياة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين**»[300]: تحدث فيه عن تاريخ هذه الألواح، وأتى بنماذج

---

(298) في آخر صفحة (ص. 9) من المخطوط رقم 5813، وردت العبارة الآتية : «انتهى التألف [كذا] المبارك بحمد الله وحسن عونه على يد الضعيف (...) عام 1233، عبد الله بن سعيد الهوزالي من **تِزِ أُونُرُيْ**» وتِيزِي أُونْرُويْ قرية توجد بـ**إِيندوزَالْ** جنوب شرق تارودانت. وفي الصفحة الثامنة من نسخة ءَاستّيف أي «س». في جواب ابن يونس نقرأ ما يلي : «انتهى كما وجد في الأصل المستنسخ منه بحمد الله وحسن عونه وصلى الله على مولانا محمد وآله وصحبه وسلم». وجود عبارة «كما وجد في الأصل المستنسخ منهُ» في الفقرة الأخيرة، ووجُود عبارة : «بحمد الله وحسن عونه» في العبارتين دليل على أن نسخة ءَاستّيف مأخوذة من نسخة الهوزالي. وعن زاوية ءَاستّيف، انظر : **J. Berque, Structures...,** **op. cit. p. 303, sq.**

(299) **ألواح جزولة**، ص. 277.

(300) الجزء الأول، مطبعة فضالة، 1977، ص. 298 وما بعدها. لم يشر الأستاذ حجي إلى أنه اطلع على النسخة التي تحمل رقم 6337، ولكنه ذكر أنه اطلع على السؤال والأجوبة في النسخة رقم 5813، وفي كتاب **فتاوى جزولة** للتغاتيني (عن هذا الأخير، انظر : المنوني، **المصادر...**، ج I، ص. 203). وقد يوجد السؤال وأجوبته كذلك في كتاب عبد السميح الأوزالي الذي قال عنه المختار السوسي (**سوس**

منها، كما لخَّص أجوبة الفقهاء المذكورين سابقا عن سؤال يحيى الحاحي، ما عدا جواب ابن يونس.

وأخيرا نشير إلى أن الأستاذ عمر بن عبد الكريم الجيدي أورد ضمن مصادره عنوان النسخة رقم 5813، واستعرض مشكل الألواح في الجنوب المغربي معتمدا أساسا على ما كتبه عنه محمد العثماني في «**ألواح جزولة**»[(301)].

5 ـ ملخص مضمون السؤال

إذا أردنا تلخيص ما ورد في سؤال أبي زكرياء يحيى الحاحي، فسيكون مضمونه على الشكل التالي :

- اتفاق أهل الجبال على تكوين جماعة إينْفْلَاسْ أو أهل الحل والعقد.
- اتفاقهم على إصدار ضوابط وقوانين يعتمدونها في أحكامهم.

ومن هذه القوانين :

- استرداد المال من الجاني إن كان قائم العين.
- تغريم الجاني إن كان ما سلب غير قائم العين.
- العقاب بالمال وفي المال ويسمى هذا الإنصاف (لَنْصَافْ).
- هدم دار الجاني.
- ذبح بقرة الجاني وأكلها.
- بيع ملك الجاني جبرا إن لم يكن بيده شيء.
- أخذ قيمة ما سلب من أقاربه إن لم يكن له ملك.
- أخذ الإنصاف أو الذعائر من الأيتام والأرامل إن أعانوا على فساد.
- تحليف المتهم خمسين يمينا أو عشرا، يعينه أقاربه في حَلفها.
- أخذ الإنصاف من الجاني كيفمَا كانت وضعيته (غني أو فقير أو يتيم أو أرملة أو من أهل الدين).

العالمة، ص. 186) : إن له مجلدا ضخما في فتاوى معاصريه ومن قبلهم. كما يمكن أن يكون في كتاب علي بن محمد بن أبي بكر البرجي الرسموكي في المجموعة البرجية في فتاوى معاصريه ومن قبلهم (**سوس العالمة**، ص. 185؛ **المعسول**، ج 18، ص. 282).

(301) **العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومها لدى علماء المغرب**، مطبعة فضالة، 1984، ص. 254 وما بعدها.

الهدف المراد تحقيقه من قبل جماعة إينْفْلَاسْ :

- انضمام كلمتهم.
- استقامة أمر بلدهم.
- أمن السبل.
- الحد من الفساد والفواحش.

السبب الدافع إلى ذلك :

- انعدام الأحكام المخزنية في بلادهم أو فقدانها.

6 - ملخص مضمون الأجوبة

أما أجوبة الفقهاء المذكورين، فإنها تختلف من حيث الشكل ومن حيث المضمون. فمنهم من أجاب بالمنع جملة وتفصيلا، ومنهم من تأمّل السؤال في تفاصيله وبيّن ما هو جائز شرعا وما ليس كذلك في ما طرحه السؤال من مسائل.

وهكذا نجد أن جواب عبد الواحد الرَكَراكَي كان سريعا مقتضبا وحاسما. فقد اعتبر ما ورد في السؤال أهواء صادرة عن مفسدين يرومون خرق حرز الدين، واختتم بقوله : «... **ولو علم الله في شيء من ذلك خير الخليقة لأورده في المحمودة طريقته.** فعلى من بسط الله يده أن يعمل من ساعد جده جهده في إماتة هذه البدع الشنيعة والمبادرة لسد ما قد يكون إليها ذريعة...».

وأجاب محمد بن عمر الهشتوكي، وقال مباشرة بعد الحمدلة : «إن الضوابط التي اتفق عليها الشيوخ والضمان هي ضلال مبين (...) فترك الأحكام الشرعية واستنباط ضوابط وقوانين تخالف أحكام الشرع المحمدي كفر صراح. فيجب على من مكنه الله في الأرض أن يحسم مادة أولئك الفجرة ويردهم إلى الشرع ولو بقتلهم».

وجاء جواب أحمد بابا الصنهاجي مختلفا عن الجوابين السابقين، لأنه أجاب عن السؤال فصلا فصلا، ولأنه تمكن بذلك من تمييز الأحكام المقبولة شرعاً والمخالفة للشريعة، من بين الضوابط التي وضعها إينْفْلَاسْ.

فقد أجاز أن تقوم الجماعة مقام السلطان في «الموضع الذي لا سلطان فيه أو لا يلحقه حكم السلطان»؛ وأجاز لها أن تضع الضوابط والأحكام على مقتضى

المصالح، شريطة أن تكون جارية على وجه الشرع؛ وأباح استرداد الأموال بعينها من قاطع الطريق، على أن تُرَدَّ لأصحابها.

ولم يجز العقوبة بالمال، لأنها «لا تجوز في المذهب إما اتفاقا وإما على المشهور»، وبالتالي فالإنصافات بالمعنى الوارد في السؤال شيء ممنوع وحرام. واعتبر كذلك أن أخذ أموال أقارب الجاني، لا سيما الأيتام والأرامل، «من أعظم الكبائر»: «إذ ليس في الشرع أخذ الإنسان بجناية غيره». وقال كذلك : «وأما تحليفهم المتهم خمسين يمينا، فمن جملة تغيير الشرع».

أما أبو مهدي عيسى بن عبد الرحمان السكتاني، فقد كان جوابه مخالفا لكل ما سبق في كثير من الجوانب، وكأن تطرقه إلى المسألة ليس فقط نظرة المفتي المتشدد الغيور على الأحكام الشرعية، بل نظرة الفقيه المتفتح الذي لا تصدر آراؤه عن مجرد اقتفاء النصوص واستعراضها بحثا عن حجة تبرر رأيه في المسائل، وإنما تصدر كذلك عن تأمل عميق في الجذور الاجتماعية للمسألة المطروحة، وقيمتها العملية بالنسبة إلى المجتمع. ولذلك لم يتردد في الالتجاء إلى أكبر باب من الأبواب المؤدية إلى الاجتهاد الذي يتمثل في القاعدة المالكية : «الضرورات تبيح المحظورات»؛ وربما كان على استعداد لأن يذهب بعيدا في اتجاه يعطي الاجتهاد معناه الكامل، بالالتجاء إلى المذاهب الإسلامية الأخرى، غير المذهب المالكي.

إن جواب السكتاني الثاني على الخصوص جاء هو كذلك مفصلا، وقال بأن ما يقوم به إينْفْلَاسْ فيه الجائز وغير الجائز. فالجائز في رأيه هو «اتفاقهم على عريف يصدرون عن رأيه، وتعاهدهم على التعاون في الأخذ على أيدي المفسدين من المتلصصة وقطاع السبل والسراق، وفي استرداد المنهوب المتعدّى في أخذه، بعينه إن وجد، وإلا فبإغرام قيمته من ماله قهرا...»، «فجعل المسألة من قبيل تغيير الشرع على الإطلاق غير صحيح، لأن صنيعهم منه ما يجوز بلا إشكال ومنه ما يمتنع، ومنه ما يجوز على غير مذهب مالك، وفيه باختلاف».

وأجاز مؤاخذة غير الجاني إذا أعان على الجناية، ولو كان يتيما أو أرملة؛ وأكد أن العقوبة بالمال ليست من تغيير الشرع بالاتفاق، وأتى بأدلة من السلف تثبت ما ذهب إليه، كما تثبت جواز القتال بالإتلاف أو العقوبة في المال.

وأخيرا نشير إلى أن السكتاني برر تفهمه للمسائل التي طرحها السؤال بوجود

ضرورة مجتمعية وسياسية تفرض على سكان الجبال القيام بما قاموا به. وقد لخص ذلك في الفقرة التالية : «**وما ذكر من فقدان الأحكام من بلادهم، وتعذرها على وجهها ممّا لا ريب فيه ولا إشكال، وليس من رأى كمن سمع، وإهمال أمر بلادهم، مع ذلك، أضر، إذ يتسع معه الخرق على الراقع، ولا يتمكنون من إقامة حد الحِرَابة والسرقة لأن بلدهم بلاد عصبية ولفوف، فما يفعلونه من التغيير على المفسدين غاية مقدورهم**...».

كما لم يفته أن يوجه عبارات النقد للفقهاء المراكشيين، لأنهم لم يتفقهوا في الجواب، ولأنهم لا يعرفون شيئا عن أحوال البادية.

أما ابن يونس، فإنه اعتبر أن أمر الجماعة لا ينتظم إلا بإمام مطاع أو والٍ متبع. وبعد أن استنكر ما يقوم به المفسدون وقطاع الطرق في المناطق الخارجة عن حكم السلطان، قال : «**واتفاق هذه القبائل على إقامة النفاليس** [= إِنْفْلَاسْ] **ليس بسائغ بل واجب**...»؛ واعتمد في جوابه هذا أصلاً من أصول مذهب مالك، وهو مراعاة المصالح وسد الذرائع؛ ثم أتى بنصوص مقتبسة من كتب النوازل تؤيد ما ذهب إليه وأبداه من رأي.

II ـ ملاحظات حول السؤال والأجوبة

1 ـ مغزى السؤال والأجوبة

تلك كانت أجوبة فقهاء كانُوا كلهم قضاة أو مفتين أو هما معاً. ومعنى ذلك أنهم كانوا كلهم يحتلون مناصب رسمية، كانت تعتبر آنذاك من أعلى المناصب، ولا يتولاها إلا من له حظوة لدى السلطان. ولذلك، فأجوبتهم لابد من أن تكون متلبسة بخلفيات الصفة والإنتماء. ويظهر هذا جليا في ربطهم مسألة إِنْفْلَاسْ وسن القوانين الوضعية بالخروج على السلطة الرسمية، واقتران الشرع الإسلامي في أذهانهم بتلك السلطة وأجهزتها الحاكمة، وسكوتهم المقصود عن ضعف الحكم المركزي وفساده، وما يعانيه السكان الخاضعون في المدن والسهول من نهب وسلب وتشريد وقتل من هذا أو ذاك من أبناء المنصور المتنازعين على الحكم أو من الثائرين عليهم من كل ناحية (آنظر الجزء السادس من «**الاستقصا**»)، كما يظهر ذلك في تمسكهم المتشدد، في معالجتهم للسؤال، بالمذهب المالكي وإلحاحهم عليه دون غيره، مع عدم

استغلال الإمكانات الهائلة التي يوفرها المذهب المذكور لدمج العرف في الشرع بجميع الوسائل[302].

وأعتقد أن محاولة التعرف على الدوافع غير الدينية التي جعلت صاحب السؤال يطرح سؤاله بالشكل الذي طرحه به، وجعلت أصحاب الأجوبة يصوغون أجوبتهم بتلك الصيغة، هي التي ستبرز أكثر الأبعاد السياسية التي تتوارى خلف ظاهرة مجتمعية غير مستجدة، أثارت الاهتمام في وقت معين، واتخذت في بروزها طريقة سؤال نوازلي، طرح على مشرحة العقل الفقهي ورؤية المذهب المالكي ؛ الشيء الذي جعلها تظهر وكأنها نازلة مؤقتة ومنعزلة، وبالتالي كأنها ظاهرة غير متجذرة لا تنطوي على أية استمرارية تاريخية، ولا على أية صبغة بنيوية. وتلك في نظري هي أكبر الصعوبات المنهجية التي تواجه المؤرخ حين يروم استغلال مادة أدب النوازل. ولكي يتجاوزها لابد من أن يكون له موقف مبدئيّ ومسبق من طبيعة المادة نفسها كأسئلة وأجوبة. فالأسئلة عبارة عن وثائق إعلانية ــ إن صح التعبير ــ تنبيء بوجود ممارسة مّا أو بوقوع حادثة أو بحدوث مشكل أو بنزول نازلة ... دون ربط ذلك كله بالسياق المجتمعي والتاريخي. ولكي يتم ذلك، ينبغي للباحث أن يتزود من أماكن أخرى. فبقدر ماهي وثائق مباشرة، ذات أهمية قصوى في مجال التاريخ المجتمعي بصفة خاصة، كذلك هي وثائق مختصرة ومجزأة، تشردها الثغرات الزمانية والمكانية.

أما الأجوبة، فأهم مأخذ عليها بالنسبة إلى المؤرخ هو في نظري كونها تقتصر على العموم على الدفاع عن القواعد الشرعية انطلاقا من النصوص الموروثة، وفي بعض الأحيان دون بذل مجهود يذكر للبحث عن نقط التوافق الممكن، وبالتالي فهي غالبا ما تكون مجردة أو خالية من إشارات تاريخية كافية لإلقاء الأضواء على المسرح المجتمعي الذي يعنيه الأمر. وهذا لا يعني بحال أنها أقل أهمية من الأسئلة، وإنما يعني فقط أن مصدرها المرجعي يطغى فيها على الحدث الزمني. وبذلك يقتصر غناها على المستوى النظري والعمل الفقهي. وأهمية هذا تكمن في كونه يترجم بجلاء المسار الطويل والشاق الذي قطعته عملية التقارب والتوافق بين البنيات القانونية المحلية والشريعة الإسلامية. كما يترجم نظرة المفتين ــ ومن خلالهم موقف السلطة الدينية/الزمنية ــ إلى

(302) انظر عمر الجيدي، **المرجع السابق**، ص. 84 وما بعدها، 220 ؛ **أجوبة الشيخ قاضي القضاة ومفتي الإسلام أبي مهدي سيدي عيسى بن عبد الرحمان الركراكي**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم ج 1257، ص. 84، 85، 87، 88، 96، 97، 163، 164، 165، 168.

المؤسسات المحلية الموروثة، في تعاملها مع ما يجد في حياة الناس اليومية من مسائل وأقضية، وما تقتضيه الضرورة من وسائل تنظيمية تتلاءم وفلسفة الجماعة الكامنة في نفسيتها والمتحكمة في ردود فعلها. وفلسفة الجماعة منبثقة أساسا عن تجربتها الطويلة في مسار تكيفها مع محيطها الطبيعي والبشري.

2 ـ الدلالة التاريخية للوثيقة

إن الإشكالية المطروحة أعلاه، والتي تبدو وكأنها مبارزة بين النموذج والأنماط، أو بين المشيّد المنمّق فكريا والمدعم دينيا وسياسيا وبين التلقائي المبرَّز بفعل الممارسة المتجددة والتجربة المتراكمة، إشكالية قديمة وعامة، لا ترتبط بزمان ولا بمكان، ولا تخص مجتمعا بعينه. ولكن دلالتها التاريخية تزداد غنى وإيحاء إن هي دامت مدة طويلة دون حل حاسم، إذ يمكّن ذلك الباحثَ من التأمل فيها وتتبعها على المدى الطويل. وهذا يسهل عليه فهمها وتفسيرها، وتحديد دورها في التطور العام للمجتمع المعني. ومعلوم أن دورها في هذه الحالة حاسم ومعقد.

إنني أعتقد أن المغرب يعتبر في هذا المجال أحسن مثال يجسم هذه الحالة. وهذا الاعتقاد يستند إلى سبب واحد مُقنِع هو بقاء البنيات القانونية المحلية والمؤسسات المرتبطة بها، حية نشيطة إلى نهاية النصف الأول من القرن العشرين، موازاة للشريعة الإسلامية. وإذا كان الأمر كذلك، فمن البديهي أن نفترض أن هذه الحالة كانت هي السائدة منذ دخول الإسلام إلى المغرب، مع تطور بطيء يؤطره الأخذ والرد، والمد والجزر، نحو تغلب الشريعة الإسلامية، نظريا على الأقل. هذا التطور المنسحب على المجال الزمني، صاحبه تقلص مكاني تناسبي في المجال الجغرافي الذي تسود فيه المؤسسات القانونية المحلية. حتى أصبح في بداية القرن العشرين منحصرا في جبال الأطلس الكبير والصغير وسهل سوس والأطلس المتوسط والسهول المجاورة له من الغرب.

إن ما لوحظ أعلاه يظهر إلى حد مّا مدى ارتباط هذا التطور على المستوى المؤسسي بالتطور على المستوى السياسي المركزي، ويبدو أن ذلك واضح، لا يحتاج إلى دليل. ومع ذلك أرى أنه لابد من إدخال عامل آخر غير بارز ولكنه فعّال يتميز بالاستمرارية والعمل الموجه نحو العمق، هذا العامل هو انتشار التصوف الفردي أولا، ثم تحوله إلى زوايا والتي لم يقتصر عملها على الجانب التعبدي فقط، بل تعداه إلى

النشاط التعليمي. وهذا الأخير ساعد على تكوين عديد من الأطر المختلفة المستوى، انتشرت هي بدورها في كل النواحي تعلم القرآن والعربية وتحث قدر الإمكان على أتباع الشريعة الإسلامية أو تعمل على تكييف الممارسات المحلية مع تلك الشريعة. إن انتشار هذه الفئات الحاملة للقرآن والقلم، والتي لا تتميز عن الوسط المجتمعي الذي تعمل فيه إلا بكونها تتوفر على ذلك، كوسيلة متميزة للاسترزاق والعيش، في مجتمعات زراعية كل فئاتها تعتمد القوة الجسمية كوسيلة لإنتاج ما تحتاج إليه من ضروريات الحياة كان انتشارا واسعا ومتمكنا في أقاليم الجنوب بصفة خاصة (انظر المختار السوسي، «**سوس العالمة**»، ص. 25–26).

وقد أدى تطور هذه الفئة «المتعلمة» الناشرة للدين والكتابة بالعربية، في أوساط تجهل كل شيء عن اللغة العربية، ولا تمارس الكتابة حتى في لغتها الأمازيغية، إلى جعلها تقوم ــ دون وعي منها وممن تنتمي إليها من المجتمعات القروية ــ بدور الوسيط بين هذه الأخيرة والسلطة المركزية، وذلك عن طريق خلق وضعية وسيطة شبه انتقالية بين المحلي والمركزي على المستوى المرجعي للتشريع (إيزرف والشرع)، وعن طريق خلق حاجة جديدة إلى الكتابة وتوثيق العقود بلغة غير متداولة. وبالتالي، نتيجة لما سبق، أصبح مركز الفئة المذكورة يتقوى بالتدريج، لأنها باتت ضرورية للمجتمعات المذكورة (الكتابة والقراءة)، خصوصا وان الكتابة بدأت تغزو ميادين أخرى كالعقار والمعاملات والأحوال الشخصية... وهكذا أصبحت أشياء البادية ومشاغل سكانها ــ بسبب هذه الوضعية ــ ترتبط بالتدريج بالمؤسسات المخزنية، وخاصة منها القضائية، فبدأت هذه تطلع شيئا فشيئا على ما يجري في البوادي على المستوى العميق، وتتحكم فيه تدريجيا عن طريق الفتوى، حين أصبحت هذه عنصرا من العناصر المؤثرة على المتقاضين والقضايا، أي عُنصرا من عناصر تفكيك قواعد الفلسفة التي انبثقت منها البنيات القانونية المحلية ومؤسساتها (أنظر: **J. Berque, Structures...**, pp. 325-326, 332-333, 357).

لقد تبين لنا من خلال ما سبق مدى أهمية دخول الكتابة بالعربية في تنظيم شؤون سكان بوادي الجنوب المغربي بصفة عامة، وسكان جبل **دْرْنْ** على وجه الخصوص. فهل يمكن تحديد الفترة الزمنية ــ بالتقريب على الأقل ــ التي بدأت فيها هذه الظاهرة في التغلغل في المناطق المذكورة ؟

إن الكتابة كتقنية تتوفر عليها نخبة قليلة جدا من سكان البوادي المعنية،

لا تهمنا هنا، لأنها قديمة الوجود فيها (القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي على أقل تقدير)، ولأن استعمالها كان يقتصر ـ فيما يبدو ـ على ميادين التعليم والشؤون الدينية، دون أن يمس في شيء ما يتعلق بقضايا الناس اليومية. وهذا الجانب الأخير هو الذي يعنينا الآن. وبخصوص هذا الجانب، نورد بسرعة بعض الشهادات المتعلقة بتاريخ بداية تدخل الكتابة فيه.

لقد ذكر جاك بيرك عند حديثه عن الوثائق العائلية في إيسكساوان (سكساوة) أن جل العائلات الجبلية تملك منها قليلا أو كثيرا. كما لاحظ أن جلها ينتمي زمنيا إلى ما بعد بداية القرن السادس عشر، مع ندرة بارزة في التي تنتمي إلى ما قبل ذلك[303]. واعتمادا على هذا، وفي انتظار إثبات ما يخالفه، نعتبر التاريخ المذكور بالنسبة إلى الأطلس الكبير الغربي، هو الذي أصبحت فيه ظاهرة الكتابة منتشرة، وتلعب دورا مّا في تنظيم شؤون الناس.

وبعيدا عن الأطلس الكبير، في الوجهة الجنوبية منه، عثر الباحثون على وثيقة عرفية بالأطلس الصغير يرجع تاريخ كتابتها إلى سنة 1334 م. ويتعلق الأمر بميثاق **أجاريف** أو **لوح أجاريف**. ويعتبر هذا اللوح لحد الآن أقدم ما وجد من هذا النوع من الوثائق في منطقة الجنوب، مع العلم أن هذا اللوح كان مشهورا ومعروفا حتى قبل القرن الرابع عشر[304].

نرى إذن أن القرن الرابع عشر بالنسبة إلى سوس، وبداية القرن السادس عشر بالنسبة إلى جبال **دْرْنْ**، هما الفترتان الزمنيتان اللتان يمكن الاحتفاظ بهما الآن توقيتا

(303) J. Berque, **Structures...**, p. 62, 327 sq., 393 sq. ؛ انظر كذلك، محمد المختار السوسي، **سوس العالمة**، ص. 16 وما بعدها، وبصفة خاصة ص. 26 وما بعدها ؛ محمد العثماني، **ألواح جزولة**، ص. 106، 114.

(304) Dj. Jacques-Meunié, **La coutume écrite des Berbères montagnards du Sud marocain**, Paris, 1960, p. 333-334 ; J. Berque, **Al-Yousi, Problèmes de la culture marocaine au XVIIe siècle**, Paris, 1958, pp. 70, 71 sq. ; P.Gros, «Deux qanouns marocains du début du XVIe siècle», dans **Hespéris**, 1934, t. XVIII, fasc. I, Ier trimestre, pp. 64-75 ؛ انظر كذلك: محمد المنوني، «التيارات الفكرية في المغرب المريني، فصلة من مجلة **الثقافة المغربية**، العدد 5، 1971، ص.47؛ **ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين**، الرباط (بدون تاريخ)، ص.112؛ محمد حجي، **الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين**، الجزء الأول، فضالة، 1977، ص.298 هامش 47.

لبدايه انتشار ظاهرة الكتابة في ميادين غير ميادين التعليم والدين، وذلك في انتظار العثور على ما يثبت وقوع ذلك في ما قبلهما من العصور. أما عن تأخر جبال درن عن سوس زمنيا بخصوص هذه المسألة، فهو شيء طبيعي، لأن منطقة سوس لا تزود جبال دْرْنْ بالمدد البشري فقط، بل تؤثر فيه، بشكل يكاد يكون مقتصرا عليها، على المستوى الثقافي بمعناه الواسع[305].

3 ـ ألواح إيزْرْفْ في الميزان

إن مسألة القوانين المحلية التي اصطلح على تسميتها بالعرف أو القانون أو الديوان أو الألواح، حسب المناطق[306]، ليست وليدة القرن الرّابع عشر وما بعده، ولم تكن مقتصرة على الجنوب المغربي أو بجزء من أجزاء البلاد، بل هي قديمة، لا كممارسة فحسب لا تلفت النظر، ولكن كمشكلة مؤسسية أنتبه إليها الحاكمون ـ بإيعاز من الفقهاء بدون شك ـ واتخذوا منها مواقف مضادة أو متساهلة حسب الظروف وميزان القوى بين السلطة المركزية والكتل البشرية في مجموع البلاد، النائية منها أو الصعبة المنال على وجه الخصوص. وأقدم مثال معروف يثبت ما قلناه، يرجع تاريخه إلى عهد يوسف بن تاشفين، الذي قال عنه ابن أبي زرع : «**ورد أحكام البلاد إلى القضاء، وأسقط ما دون الأحكام الشرعية**، وكان يسير في أعماله، فيتفقد أحوال رعيته في كل سنة، وكان محبا في الفقهاء والعلماء والصلحاء، مقربا لهم، **صادرا عن رأيهم**، مكرما لهم، أجرى عليهم الأرزاق من بيت المال طول أيامه...»[307].

(305) انظر : J. Berque, **Structures...**, pp 303, 335, 336, 339, 393 sq., 401, sq ; A. Laroui, **Histoire...**, p. 242. ؛ قارن مع ما ورد عند محمد العبدري الحيحي في **رحلة العبدري**، تحقيق محمد الفاسي، الرباط، 1968، ص. 7.

(306) انظر محمد حجي، **المرجع السابق**، ص. 298، هامش 44.

(307) **الأنيس المطرب**، الرباط، 1973، ص. 137؛ انظر كذلك: أحمد الناصري، **الاستقصا**، الدار البيضاء، 1954، ج II، ص. 59. هناك إشارة لي هذا المعنى تتعلق بيعقوب المنصور الموحدي، أوردها ابن خلكان في **وفياته**، يقول فيها : «... وهو الذي أظهر أبهة ملكهم [أي الموحدين] ورفع راية الجهاد ونصب ميزان العدل وبسط أحكام الناس على حقيقة الشرع ونظر في أمور الدين والورع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأقام الحدود حتى في أهله وعشيرته الأقربين، كما أقامها في سائر الناس أجمعين، فاستقامت الأحوال في أيامه وعظمت الفتوحات» (**وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، بدون تاريخ، ج VII، ص. 3ـ4، رقم الترجمة 829). إذا كانت هذه النقول لا تكفي للبرهنة على ما نريد إثباته بخصوص الجدل التاريخي بين الشرع والأعراف، فإنها على الأقل =

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الجدل النظري حولها لابد أنه كان موجودا منذئذ، بالرغم من أن المصادر المعروفة لا توفر لنا الآن ما يجزم بذلك[308]. وابتداء من القرن الرابع عشر، بدأ الجدل حولها يبرز شيئا فشيئا، وكثرت الأسئلة عنها وتوالت أجوبة الفقهاء والمفتين، فظهر اختلاف المواقف وتباين الآراء. ولعب الإنتماء المذهبي دوراً هاما في تكييف الآراء والمواقف بين التشدد والمرونة. ولحسن الحظ، توجد دراسة قيمة في الموضوع لخص فيها مؤلفها بشكل واف مسألة الألواح وما دار حولها من نقاش، مع فرز شامل لمواقف الفقهاء مضادة كانت أو غير مضادة. ويتعلق الأمر بكتاب «**ألواح جزولة**» للأستاذ المرحوم محمد بن عبد الله العثماني[309]. ولكي نبرز المرونة العلمية التي تعامل بها المؤلف مع الألواح وعلاقتها بالشرع الإسلامي، نورد بسرعة بعض الفقرات التي تعرضت لأخطر مآخذ الفقهاء على الأعراف، وخاصة بعض ما ورد منها في سؤال يحيى الحاحي وأجوبة الفقهاء عليه[310].

لقد قرر العثماني بادىء ذي بدء أن الأعراف والنوازل وثائق تاريخية هامة، «لأن اللوح مظهر ما يسود الحياة الاجتماعية» (ص. 148). وبخصوص قضية الحُلّاف قال : «... وبعد ... فهذه العوامل السابقة المتشابكة (...) جعلت قضية الحُلّاف غير خارجة عن إطار الشرع الإسلامي...» (ص. 159). وأضاف يقول : «والسكتاني عيسى يقول : البلاد الجزولية كان فيها الفقهاء، فالغالب أن عملهم

= تدل على وجود إرادة سياسية من لدن المرابطين والموحدين لجعل الشرع هو السائد. وهذا يعني أن الأعراف كانت سائدة بدورها.

(308) هناك إشارة تدل على أن الأعراف المحلية المخالفة للشرع كانت سائدة منذ القرن الخامس الهجري، كمسألة عدم توريث البنات أو منع النساء من الميراث، وذلك ببلاد القبلة من المغرب الأوسط؛ وبقيت سائدة إلى القرن التاسع الهجري عندما طرحت كنازلة على القاضي إبراهيم العقباني (توفي بتلمسان عام 880 هـ/1475 م). انظر أحمد الونشريسي، **المعيار المعرب**، الرباط ـ بيروت، 1981، ج 9، ص. 153، ج 11، ص. 293، 297 ؛ وقد طرح نفس المشكل في القرن الثامن عشر، وكتب فيه محمد بن عبد الله السكتاني الكيكي كتابه المسمى **مواهب ذي الجلال في بعض نوازل البلاد السائبة والجبال**. وهو كتاب قيم مفيد من جوانب متعددة ـ انظر محمد المنوني، **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، الجزء الأول، الدار البيضاء، 1983، ص. 233ـ234.

(309) انظر الهامش رقم 276 ؛ هذا الكتاب الهام لم يطبع بعد، بالرغم من مرور عشرين سنة على تأليفه. وهذا التأخير يلحق ضررا بتقدم البحث في الموضوع، نظرا لقلة تداول الكتاب بين الباحثين والمهتمين، ويحرم المؤلف من حقه في ظهور مجهوده العلمي بين الناس، ليكون معروفا على أوسع نطاق.

(310) انظر بصفة خاصة الصفحات 105ـ112، لمعرفة موقف الفقهاء الجزوليين منها.

مؤسس على الفقه، وعليه جازت عاداتهم وأحكام حكامهم» (ص. 159). وفيما يخص أخذ الإنسان بجريرة غيره، كتب ما يلي : «غير أن الفقهاء لم تخل مؤلفاتهم من التحدث عن مؤاخذة الإنسان بذنب غيره، مجيزين إياها» (ص. 164). وقد التمس العذر للجزوليين بقوله : «هذا، ثم إن الجزوليين الذين يقومون بما يقومون به في مجتمعهم، ويضعون ما يضعون في ألواحهم حسب مصالح البلاد والعباد، فإن كان ذلك موافقا للشريعة فذاك، وإن كان مخالفا لها ـ ولا أعتقد هذا ـ فالقصد عندهم المصلحة حسب اعتقادهم وتجاربهم، فالمرء لا يلام على الخطإ..» (ص. 165).

أما مسألة جواز قيام الجماعة مقام الحاكم والقاضي في حالة انعدامهما، فقد ناقشها بتفصيل وأتى بعديد من أقوال الفقهاء في الموضوع (ص. 117 وما بعدها). ولم يفته أن يذكر بأن العقوبة بالمال وفي المال فيها خلاف، وأضاف : «يكفيني أن هناك من يقول بجوازها اختيارا (كما يقول البرزلي ومؤيدوه)، ويوجبها اضطرارا (كما يقول التسولي ومحمد العربي الفاسي وأبو عبد الله محمدنا في نوازله)، وليس يعنيني إلا ذاك، تخلصا مما يَصِمُ به الأجدادَ الواصمون، ومما يغمزهم به الغامزون...» (ص. 152)[311].

وقبل أن نترك هذه النقطة، يجدر بنا أن نثير الانتباه إلى مسألة بسيطة لم تحظ باهتمام المهتمين، بالرغم من أنها تبدو في نظرنا ذات دلالة عميقة، يساعد إبرازها على التعرف على مشاغل كاتبي الألواح الأوائل ومنطلقاتهم المرجعية، ويساعد بالتالي على تثمين المجهود الذي بذلوه من أجل تكييف الضرورات المجتمعية المحلية مع الأصول الدينية السابقة للمذاهب الإسلامية. وهذا الرجوع إلى الأصول مكنهم من إخضاع هذه المذاهب لها، وبالتالي أعطاهم حرية الاقتباس من أي مذهب لدمج الأعراف المحلية في دائرة الشرع الإسلامي الشامل لجميع المذاهب. فكانوا بذلك سباقين إلى وضع أسس منهج تشريعي خليق بأن يؤدي إلى إفراز قانون وضعي مرن لا يتنافى في شيء مع روح الإسلام. ولو تم ذلك، لكان اختلاف الفقهاء رحمة فعلا. ويبدو أن أبا

(311) يمكن أن يفهم من هذه الفقرة ان رد العثماني ليس موجها إلى العلماء القدامى فقط، والذين ركبوا مسألة وجود الألواح في المناطق الأمازيغية ليصدروا أحكاما قاسية على سكانها، تتجاوز بكثير الحدود التي تفرضها الأجوبة الفقهية على أسئلة نوازلية، بل يبدو أنه يقصد التلميح كذلك إلى تقززه من مواقف وأقوال بعض السياسيين المغاربة الذين استغلوا ظهير 16 مايو 1930 استغلالا مشبوها ظهرت أهدافه الانتفاعية فيما بعد. انظر كذلك : المختار السوسي، **المعسول**، ج III، ص. 269.

سالم العياشي ذهب في هذا الاتجاه، ولكن بدون جدوى[312].

إن المسألة التي أريد أن أنبه إليها هنا هي مسألة الإسم أو الأسماء التي أصبحت علما لهذه القوانين في منطقة الجنوب على وجه الخصوص. ولإبراز عمق دلالتها التاريخية، نبدي الملاحظات التالية :

1) الأسماء التي تطلق على هذه القوانين كما سبق ذكر ذلك هي : العرف، الألواح، القانون، الديوان.
2) كلها كلمات مأخوذة من العربية، مع غياب شبه نهائي لكلمة «إيزْرْف» الأمازيغية، حتى في الكلام الشفوي، ماعدا في الأطلس الكبير، حيث تستعمل كلمة «إيكْشُوضْنْ» مقابل الألواح[313].
3) وجود اختلاف ظاهر، على مستوى اللغة، بين نصوص الأعراف في الجنوب والتي توجد في الأطلس المتوسط والأطلس الكبير الشرقي، بحيث نجد أن الأولى تكتب عادة بلغة سليمة نسبيا، بينما تفتقر الثانية إلى ذلك. إذ تكتب بلغة أقرب إلى العامية المترجمة من الأمازيغية، مع بقاء جل الكلمات المؤسسية كما هي في أصلها الأمازيغي. وهذا راجع على ما يظهر إلى اختلاف المستوى التعليمي لدى محرري هذه الوثائق في كلتا المنطقتين[314].

كما نلاحظ، في سؤال يحيى الحاحي على سبيل المثال، أن كل الكلمات الأمازيغية المستعملة عربت حين انتقلت النصوص القانونية من الشفوية إلى الكتابة بالعربية. وهكذا حلت كلمات : الضمان،

---

(312) انظر عمر الجيدي، **المرجع السابق**، ص. 220 ؛ وعن وجوب معرفة القاضي والمفتي عادات الناس وأعرافهم قبل القضاء والإفتاء للأخذ بها، وعن ذم الجمود على المنقولات، انظر : محمد بن عبد الله الكيكي، **المرجع السابق**، النسخة التي في حوزة الأستاذ أحمد التوفيق، ص. 8–9. قارن مع ما أورده ابن خلدون في **المقدمة** (ط الرابعة، 1978، ص. 192).

(313) انظر : **J. Berque, Structures...**, p. 245, 393 ; Larbi Mezzine, **Le Tafilalt, contribution à l'Histoire du Maroc aux XVII^e et XVIII^e siècles**, Casablanca, 1987, p. 198, n. 44, 248, n. 176.

(314) للمقارنة، انظر الوثيقة المنشورة في مجلة **هيسبيريس**، 1934، ج 18، ص. 68، المشار إليها في التعليق 303 ؛ والوثائق التي نشرها العربي مزين في **المرجع السابق**، ص. 136 وما بعدها، وكذلك، ص. 35–36، 188 وما بعدها. قارن مع ما ورد في هذا الباب عند جاك بيرك، **المرجع السابق**، ص. 62، 369 وما بعدها.

والإنصاف، والخلاف.. محل : إينْفْلَاسْ، وءَازَّايْنْ (بزاي مفخمة)، أو تَافْكَورْتْ، وإيمْزّكَانْ. وقد ظهر فيما بعد أن هذه الكلمات العربية التي كان استعمالها مقتصرا على الكتابة أصبحت متغلبة حتى في التداول الشفوي، وبدأ مقابلها الأمازيغي الأصلي يدخل في طي النسيان. وهذه نتيجة تاريخية أخرى لدخول الكتابة بالعربية إلى البوادي الأمازيغية واستعمالها بوجه خاص في ميدان المعاملات. إذ تعربت المؤسسات والمعجم القانوني المحليان، في حين بقيت المجتمعات التي تستعملها محتفظة بلغتها الأمازيغية، مما اضطرها إلى الإلتجاء إلى الفقيه كلما دعت الضرورة إلى مراجعة قوانينها المكتوبة. وبالرغم من أن أعضاء جماعة إينْفْلَاسْ يحفظون بنود قوانينهم عن ظهر قلب، فإن توثيقها بالكتابة العربية التي لا يعرفونها أدى إلى خلق هوة عميقة تحول دون الاستعمال المباشر لقوانينهم، وبالتالي فإن هذه القوانين تبقى جامدة؛ وإن وقع فيها تطور مّا، فببطء كبير جدا[315].

4) غلبة كلمتي **العرف والألواح** في تسمية القوانين المحلية في الجنوب المغربي بصفة عامة، بما في ذلك المناطق الجبلية المنزوية. والكلمتان، حسب اعتقادي، مأخوذتان من القرآن. ومن سورة الأعراف بالذات. فالأولى وردت فيها بصيغة المفرد مرة واحدة : ﴿خذ العفو وآمر **بالعرف** وأعرض عن الجاهلين﴾ (الأعراف، 199)[316]، والثانية وردت فيها بصيغة الجمع ثلاث مرات : ﴿وكتبنا له [لموسى] في **الألواح** من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء، فخذها بقوة وامر قومك يأخذوا بأحسنها، سأريكم دار الفاسقين﴾ (الأعراف، 145)، ﴿ولما رجع موسى إلى قومه غضبان آسفا قال بئس ما خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي، أَعَجِلْتُمْ أَمرَ رَبِّكُم، وألقى **الألواح** وأخذ برأس أخيه يجره إليه...﴾ (الأعراف، 150) و﴿لما سكت

(315) Dj. Jacques-Meunié, **op. cit.**, pp. 329-330 ; G. Surdon, **Esquisses de Droit coutumier berbère marocain**, Rabat, 1928, pp. 20-21, 173 **sq.** ; P. Bourdieu, **Sociologie de l'Algérie**, P.U.F, Paris, 1974, pp. 40, 41, 45, 66 ; Larbi Mezzine, **op. cit.**, p. 249, n. 179 ; Georges Duby, **Des sociétés médiévales**, Ed. Gallimard, 1971, p. 18.

(316) الأعراف بصيغة الجمع الواردة في نفس السورة لا تعني القوانين المتعارف عليها، بل هي إسم لسور بين الجنة والنار.

عن موسى الغضب، أخذ **الألواح** وفي نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون﴾ (الأعراف، 154)[317].

إن هذه الإشارة إلى المصدر القرآني للكلمتين ليس القصد منها هو التذكير فقط بأن الفقهاء الذين أشرفوا على كتابة القوانين المحلية التي نتحدث عنها كان القرآن هو مرجعهم الأول في مجهودهم لدمج واقع الناس المعاش في المجال القرآني، ولكن كذلك للفت النظر إلى غنى الحقل الرمزي الذي سيقت فيه كلمتا **عرف** و**ألواح** في سورة الأعراف. هذا الحقل الرمزي الغني الواسع يوحي للمتأمل فيه بتوسيع أفقه ليستوعب آفاق التاريخ. وقصص التاريخ في سورة الأعراف ظاهرة بارزة. فمن قصة آدم وحواء وإبليس إلى قصة الخلق وتسلسل الرسل من نوح إلى موسى... ﴿تلك القرى نقص عليك من أنبائها﴾، مع ما يتخلل ذلك من أحداث تبرز المواقف المتناقضة لدى الناس من مسألة الإيمان والكفر، والتجاذب البارز بين ما ألف الناس وورثوه عن آبائهم، وما تدعو إليه الرسل من إصلاح وتقويم. إن هذه القصص تعكس إلى حد بعيد الجدلية التاريخية التي تنسج تطور تاريخ البشر أمام الله وبحضوره. فالذين نفذوا إلى هذا السر، واستوعبوا مقاصده، ونسجوا على نهجه لصالح الدين والعباد، كانوا فعلا على وعي كامل بما يفعلون، وكانوا يعرفون أن التاريخ يتحرك وأن التطور سنة لا أحد يستطيع إيقافها. فغامروا عِلْماً، وذُمُّوا جَهلًا. وكان هذا نصيب الرواد دوماً. وفي هذا الإطار فقط يمكن فهم قول الفقيه سيدي الحسن بن عثمان الجزولي التاملي: «ومسائل ألواح القبائل منها ما وافق الشرع وهو أكثرها، لكن على غير مذهب مالك، وأقلها مخالفة للشرع»[318].

---

(317) كلمة لوح وردت كذلك في سورة البروج الآيتان 21 و22، بمعنى اللوح المحفوظ. وذكرت كلمة **ألواح** في سورة القمر الآية 13، بمعنى السفينة.

(318) انظر جواب عيسى بن عبد الرحمان السكتاني الوارد أعلاه. إن مسألة بروز موافقة قوانين إيزْرْف مع الشريعة الإسلامية عن طريق المذاهب الإسلامية الأخرى، ومخالفتها عموما للمذهب المالكي، لتطرح على الباحث تساؤلا محيرا يتعلق بأصل ذلك وسببه. علما منا بأن المذهب المالكي هو المنتشر في المناطق المعنية منذ قرون، وبأن المذاهب الإسلامية الأخرى لا تكاد تطفو على سطح الواقع في المجالات الأخرى من حياة الناس، والمجالات الدينية منها على الخصوص. فهل هذا يعني أن الفقهاء الرواد، بجانب

خاتمة

إن سؤال أبي زكرياء الحاحي والأجوبة التي تلقاها، بغض النظر عن الخلفيات السياسية المشار إلى البعض منها سابقا، يمكن إدماجه في إطار ما يمكن أن نسميه بهمّ البحث عن وسائل تطبيع العلاقة بين الشرع وإيزْرْف أو عن وسائل حسم الخلاف أو فصم العلاقة ... مع العلم أن وجه الاختلاف المبدئي بينهما هو ذو طبيعة مرجعية أساسا : إذ الأول مذهبي ديني؛ أمّا الثاني فطبيعي وضعي، وإن كانا يشتركان في بعض الأصول البعيدة عن فترة التأسيس، أي عن فترة تبلورهما، والتي تعتبر في كلتا الحالتين قمة الاختلاف والتضاد المؤديين إلى التنافر والتصارع. لكن هذا التصارع كان يسير، بفعل التطور العادي للأشياء، نحو تغلب الأول على الثاني، لأن الأول جعل الفعل السياسي مطية له، فكان الإمتداد والتوسع هدفه الدائم، فتقدم وتقوى، في حين بقي الثاني تقلصي الإتجاه، لأنه بطبيعته شديد النفور من كل ما يؤدي إلى بروز الفعل السياسي كتعبير أقصى لإرادة الجماعة. فنظام الجماعة ينبني أساسا على التعاضد العضوي، ولذلك فهي ـ زيادة على كونها ليست قوة منتجة ـ تقف، في ظروف معينة، عائقا في وجه نمو القوى المنتجة، بالحيلولة دون حرية العمل الزراعي، وبشل المبادرات الفردية فيه، وبإخضاع الفرد للقيود التقليدية، وبعرقلة إدخال زراعات جديدة وآلات حديثة..(319).

هذا السلوك يقف، بصفة جذرية، ضد أي شكل من أشكال التراكم، سواء كان ماديا أو معنويا، مما يستحيل معه كل فعل سياسي طموح في الظروف

مجتمعات إيزرْف، اقتنعوا بوجوب اختراق الحواجز المذهبية على المستوى التشريعي، مفضلين بذلك حماية المصلحة الجماعية على التقوقع المذهبي ؟ أم هو تعبير عن معارضة مّا للحكم المركزي وأجهزته القضائية التي ينخرها الفساد ؟ أم هو فقط صنيعة واقع مجتمعي وسياسي يتميز بالتجزؤ وعدم الخضوع للسلطة المركزية ؟ يبدو أن الأمر يحتمل كل ما ذكر مجتمعا. ولكن المحقق هو أن الاختيار كان ذكيا وعمليا، ولكنه يتنافى مع رُموز السلطة المجمّعة، لذلك لم يتم له النجاح. انظر : **J. Berque,** **«Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord», in Studia Islamica, I, Paris, 1953, pp. 142, 147, 149 sq, 152 sq, 158 sq.**

(319) انظر : **Henri Lefebvre, «Problèmes de sociologie rurale, la communauté paysanne et ses problèmes historico-sociologiques», Cahiers Internationaux de Sociologie, vol VI, cahier double, 4e année, 1949, p. 86-87.**

العادية[320]، وبالتالي فإن الجماعة تبقى سجينة نظامها الذي يمتص كل عبقريتها، لأنه حصنها الأول، تحتمي به من التفكك الداخلي، ودرعها الواقي من ضربات المتربصين بها من الخارج. وكَانَ نظامُها القانوني من أهم أسس نظامها المجتمعي. ولذلك كان تمسكها الشديد به من أهم ما يميز سلوكها عبر قرون كثيرة[321].

فالمسألة إذن، وإن اتخذت شكل ثنائية مُتَبَارِزَة، بين ما هو شرعي وما هو مخالف له، ليست في حقيقة الأمر إلا مظهرا من مظاهر أزمة قديمة قدم العمران البشري، والتي لا تختص بزمان ولا بمكان معينين : أزمة الجماعات القروية في علاقتها الحذرة مع مختلف العوامل الخليقة بتفكيكها[322].

إن ألواح إيزْرْف لتعتبر إذن شواهد وثائقية تنبىء عن وضعية مجتمعية قائمة الكيان، ترتكز على بنيات ذات صبغة جماعية وتعاضدية، في حين يمكن اعتبار الأجوبة النوازلية المتعلقة بها شواهد وثائقية تعبر عن وجود إرادة سياسية تستهدف إدماج مجتمعات إيزْرْف في نظام قانوني يكون جزءا لا يتجزأ من سلطة مركزة مُغَالِبَة، تتَنَافى بالضرورة مع الأنظمة الجماعية الزراعية في مفاهيمها وأهدافها وسلوكها العملي.

(320) انظر : Magali Morsy, «Réflexion sur le système politique marocain dans la longue durée historique», in **L'Espace de l'Etat**, Rabat, 1985, pp. 101 **sqq** ; J. Berque, «Notes sur l'histoire des échanges dans le Haut-Atlas occidental», dans **Ann. E.S.C.**, 1953, p. 306-307 ; A. Moret et G. Davy, **Des clans aux empires**, Paris, 1923, p. 123

(321) وهذا ما يظهر جليا في فقرة من ظهير حسني لباشا مكناس حمّ ابن الجيلالي في حركة سوس الأولى، إذ يقول : «... ثم بعد كمال استقامتهم [أهل سوس الأدنى والأقصى] وترتيب مراتبهم، **طلبوا منا** التجديد على ما بأيديهم بإقرارهم على عوائدهم وحملهم على أعرافهم. التي عندهم عليها ظهائر أسلافنا الكرام (...) ومن غبر من أمراء المسلمين (...) فأقررناهم وجددنا لهم عليها في الحين، واتبعنا في ذلك الإجماع وسبيل المؤمنين، ولو نيل من هؤلاء القبائل التي هي آساد وحشية، وبأفنان الغضا موشية عشر هذا، لكان كافيا في القصد من هذا الشأن، لأنهم هذه مدة تزيد على الستين سنة لم يتخلل بلادهم المخزن...» (عبد الرحمان بن زيدان، **إتحاف أعلام الناس**، 1930، الجزء الثاني، ص. 214–215) ؛ انظر كذلك : J. Berque, «Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine», dans **Ann. E.S.E.**, Juillet-Septembre 1956, p. 297-298.

(322) انظر : H. Lefebvre **المرجع السابق**، ص. 97، حيث يشير إلى مقاومة الجماعات القروية في أوربا للقوى الخارجية، ضد الفيودالية وضد الدولة المركزية؛ انظر كذلك : Gilbert Grandguillaume, «De la coutume à la loi : Droit de l'eau et statut des communautés locales dans le Touat précolonial», dans **Peuples méditerranéens**, revue trimestrielle, n° 2, Janvier-Mars 1978, Ed. Anthropos, Paris, pp. 119 **sq.**

وأعتقد أن هذا التنافي البنيوي هو جوهر المشكلة المطروحة حين يتعلق الأمر بمسألتي إيزرف والشرع، وليست كما أشاعه البسطاء أو المغرضون تعبيراً مّا عن معارضة المجتمعات الزراعية للشريعة الإسلامية، لأنها شريعة إسلامية، خصوصا وأن المجتمعات المعنية مسلمة متشبثة بأنتمائها إلى الإسلام منذ قرون طويلة(323).

وبجانب هذا التنافي البنيوي، توجد عوامل أخرَى ساهمت إلى حد كبير في إعطاء الأزمة طابعا مزمنا، منها طبيعة العلاقة بين السلطة المركزية من جهة والمناطق المستعصية من جهة أخرى، والتي تتسم أولا وقبل كل شيء بتناقض مواقفهما من بعضهما البعض. فالأولى تعتبر نفسها صاحبة الحق المطلق على الأرض والناس، آنطلاقا من مفاهيم دينية ــ سياسية معروفة، وبالتالي فإخضاع مجموع السكان لسلطتها وأجهزتها الإدارية والقضائية وحاجياتها المختلفة، هو، في نظرها، شيء طبيعي وواجب من واجباتها الشرعية(324). أما سكان المناطق المستعصية، فبالرغم من أنهم يقبلون مبدئيا وجود مشروع كهذا، فإنهم، مع ذلك، يعتبرون أنفسهم غير ملزمين بتحمل كل أثقاله، لأسباب موضوعية يعرفون بعضها بوضوح، في حين تبقى الأخرى غير متبلورة في أذهانهم، ولكنها قوية المفعول في تحديد سلوكهم تجاه السلطة(325).

ومن هذه العوامل كذلك عامل بارز ومباشر هو عدم قدرة سكان المناطق المذكورة على تحمل متطلبات المخزن، الجبائية منها على الخصوص، وخوفهم من تعسف موظفيه وشططهم وظلمهم، مما ينوء تحت كلكله سكان المناطق الخاضعة

---

(323) انظر : ; J. Berque, **Les Nawazil el-Muzâr'a du Mi'yâr al-wazzâni**, Rabat, 1940, p. 72, 83 J. Berque, **Structures...**, pp. 242-243, 244-245 ; G. Grandguillaume, **op. cit.**, pp. 120 **sq.**, 128 **sq.**

(324) انظر : ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت، 1978، ص. 190ــ191. 218 وما بعدها؛ حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، القاهرة، 1961، الجزء الأول، ص. 428 وما بعدها؛ وآنظر كذلك : A. Laroui, **Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain**, 1830-1912, Paris, 1977, pp. 126 **sq**, 157 **sq**, 178 **sq** ; Magali Morsy, **op. cit**, **p.** 113 **sq** ; **Id., Les Ahansala**, Mouton, 1972, p. 45-46.

(325) انظر على سبيل المثال : عبد الله بن إبراهيم التاسافتي، **رحلة الوافد في أخبار هجرة الوالد...**، تحقيق صدقي علي ءازايكو، ص. 20ــ21، 38، 48ــ49 (غير منشور)؛ انظر كذلك : A. Laroui, **Les origines...**, pp. 164 **sq.**

لسلطته[326]، خصوصا وأن الجهاز القضائي الرسمي كان فاسداً إلى حد كبير، حتى إن «بعض أهل الورع من مشايخ العلم في هذا العصر كانوا يستنكفون عن تولي مناصب القضاء والفتيا، فرارا من الاتصال بالمخزن ورجاله، كشيخ الجماعة بفاس محمد بن غازي الذي انتحل مختلف الأعذار للتخلص من الفتيا، وعالم درعة محمد بن مهدي الذي أعرض بشمم عن خطة القضاء، «مع ما هو عليه من الضرورة الفادحة، والخصاصة الواضحة» وأحمد بن علي الشفشاوني الذي تعين عليه قضاء بلده فوليه مكرها، ومازال يتنصل منه إلى أن تمكن من ذلك، وكتب فصلا عن هذه المحنة قال فيه انه ليس في سلفه من انتمى للمخزن. وقد انتقد أحمد المنجور انتقادا مرا خطة القضاء في عصره، وقال إنها أفلست في آخر أيام الوطاسيين عندما أسندت إلى من لا تتوفر فيه الكفاية العلمية ولا النزاهة الأخلاقية، ثم ظهر داء القضاء من جديد أيام عبد الله الغالب ومن أتى بعده من الشرفاء»[327].

وهناك عامل آخر له أهمية قصوى في الموضوع، وهو عدم قدرة المخزن، في غالب الأحيان، على إخضاع كل أجزاء البلاد لسلطته بالقوة، وخصوصا منها المناطق الجبلية والصحراوية. فالعامل الجغرافي إذن لعب دورا حاسما في التطور السياسي للبلاد، وفي تطوره المجتمعي واللغوي تبعاً لذلك. وعدم تمكن المخزن من نشر سلطته الفعلية على مجموع البلاد راجع إلى أسباب هيكلية معقدة لم يبلورها البحث بعد. وما

---

(326) انظر : الناصري، **الاستقصا** (1955)، ج 5، ص. 30–31، ج 6، ص. 38، 41، 45 ؛ الإفراني، **نزهة الحادي** (1888)، ص. 38، 39–40؛ وأنظر كذلك : **Histoire du Maroc** (ouv. coll.), Hatier, 1967, p. 246 ; A. Laroui, **Les origines...**, pp. 158 sq., 163 sq. ؛ إن موضوع شطط المخزن ورجاله، وتجاوزاتهم سواء على المستوى القضائي أو التنفيذي أو الضرائبي، لم يطرق بعد من الناحية التاريخية على ما يبدو، وكذا موضوع السجون، وقمع الإنتفاضات وما يتلو انتصارات الجيوش المخزنية من نهب وسلب وتفقير... وهذه الجوانب إن هي درست بجدية ـ بالرغم من قلة المصادر ـ ستلقي أضواء كاشفة على عمق مسألة العلاقة بين المخزن والسكان بصفة عامة، وعلى ظاهرة اللاخضوع أو ما اصطلح على تسميته بـ«السيبة»، وسيمكن بالتالي من تجاوز الطرح الأفقي لها، والذي أصبح مبتذلا وعقيما.

(327) محمد حجي، **الحركة الفكرية...**، ص. 117 ؛ الإفراني، **نزهة الحادي...**، ص. 172 ؛ محمد بن عبد الله الكيكي، **المرجع السابق**، ص. 29–30 ؛ العلمي، **كتاب النوازل**، ج 1، ص. 15–16، ج 3، ص. 151. وبخصوص قضاة وعدول الجبال وتجبرهم وفسادهم، انظر: J. Berque, «Un glossaire Arabo-Chleuh du Deren (XVIIIe S.)», in **Revue Africaine**, t. XCIV, 3e-4e trim, 1950, pp. 388 sq., 396 sq.

دام الأمر كذلك، فإن مشكل تاريخ الدولة المغربية، كمؤسسة ضرورية نظريا ومنبوذة عمليا، سيبقى غير واضح المعالم[328].

إن الألواح كوثائق تاريخية ذات أهمية لا يقدرها حق قدرها إلا المؤرخ الباحث في التاريخ المجتمعي، لأنها أولا لاصقة بالحياة اليومية المتجددة للناس، وبالتالي فهي مسايرة بالضرورة لما يعتري حياة الجماعة من مستجدات. ولذلك، فهي تساعد على تكوين نظرة مدققة على مستوى نضج المجتمعات المعنية، وتطورها حسب المحيط التاريخي، وتظهر إلى حد مّا أن تعاملها مع الشرع تعاملا مرنا أدى إلى خلق نوع من التمازج الحقيقي بين النظامين، وكانت الفتاوي من أبرز العوامل المساعدة على ذلك.

فالألواح إذن ترجمة لما يجرى في الجماعة وتعبير عن رغبتها. فالإلتفاف حولها من قبل المجموعات التي تنتمي إليها ينبني على وجود نظام معين تلتزم به، لأنه منبثق منها. وتعداد المخالفات المرتكبة أو الممكن ارتكابها يربط الباحث مباشرة بالمشاكل الموجودة، وتحديد الغرامات العينية أو النقدية أو الالتزام الجماعي (الحَلِف الجماعي)، يخبر عن الجوانب الجنحية والإقتصادية وعن نوع العلاقات التي تتحكم في نظام الجماعات (العصبية العائلية أو «القبلية» أو اللّفية)[329].

ثم إن بقاء الممارسات «الإيزْرْفِية» في المناطق غير الخاضعة وثائق حية يمكن للباحث أن يرى من خلالها الحالة التي كانت سائدة في المناطق الخاضعة للمخزن منذ زمان، قبل أن تكون كذلك. والمقارنة بين المنطقتين تساعد على التعرف على نتائج السياسة المخزنية المباشرة في كل المجالات.

إن الألواح والنوازل والوثائق العائلية ومجاميع العمل ... تساعد على إبراز جوانب هامة من التاريخ المجتمعي المغربي. وإذا عولجت هذه الجوانب بجدية وعمق كافيين، فإنها ستظهر بجلاء تاريخا مشوقا شاملا يختلف إلى حد كبير عن التاريخ المعهود في مصادر السرد التاريخي المكتوب والتي لا يخفى فقرها وانحيازها وسطحية مراميها.

---

(328) أعتقد أن جردا شاملا للمفاهيم والممارسات في مجال الحكم، لدى كل من المجتمعات الزراعية الطليقة، ومختلف السلطات التي توالت على حكم المغرب، خليق بأن يلقي الأضواء الأولى على بعض جوانب الالتقاء والاختلاف بين نظام الدولة المركزية ونظام الجماعة الذاتية.

(329) انظر جواب السكتاني ؛ انظر كذلك : Jacques Berque, **Structures**..., pp. 331 sq, 338 sq ; P. Bourdieu, **Sociologie**..., pp. 20 sq., 40 sq., 66.

إن إشكالية إيزْرْفْ والشريعة، المطروحة هنا، هي إشكالية تمثيلية لما يمكن أن نسميه باللازمة العميقة المحركة لتاريخ المغرب وشمال إفريقيا عموما، منذ استقر بهما الإسلام. وأقصد بها تدافع الأحداث والوقائع، وتضارب الآراء والمواقف، وتصارع الجماعات والدول، وتنافس اللغات والثقافات والمؤسسات المختلفة ... وكأن «مكر العقَل الشمولي»[330]، الذي يحتضن كل ذلك ويؤطره، يستهدف تحقيق نوع من الاِندماج المجتمعي والثقافي والسياسي بين المحلي المتجذر القار والوارد المتبنَّى، بشكل تنتج معه بنيات جديدة منسجمة غير مشوهة[331].

فإذا كانت الأنظمة السياسية المركزية تسعى، عبر قنوات أجهزتها وركائزها المادية والمعنوية وباقتناع يقيني بصحة نموذجها ومشروعية سعيها، إلى فرض هيمنتها على مجموع البلاد، فإن الجماعات القروية، هي بدورها، تبذل كل مجهوداتها لإفشال مشروع الدولة أو دفعها على الأقل إلى قبول تنازلات تنقص من حدة قوته الإدماجية، بقدر يسمح لها بإعادة إنتاج نفسها عبر أنظمتها السوسيو ـ ثقافية وأنماطها الاِقتصادية المكيَّفة، وهذا هو الشرط الأساسي لبقائها كمؤسسات تاريخية تنحو بها قوة الأحداث نحو التهميش.

(330) انظر كذلك : Hegel, **La Raison dans l'Histoire**, Paris, 1965, coll. 10-18, n°235, pp. 47 sq., 106., 129.

(331) انظر : J. Berque, **Al-Yousi**..., p. 75 ; Id. **Structures**..., pp. 442 sq., 444 sq.

الفتوى المواجهة للتاريخ

أحمد التوفيق
معهد الدراسات الإفريقية ــ الرباط

أقر القائمون بالأحكام مراعاة ما يسمى اليوم بظروف التخفيف. فمرتكب المخالفة تحت وطأة تحصيل الضروري ليس كمرتكبها سعيا لبلوغ الكمالي. يراعى هذا المبدأ في حق أشخاص أفراد؛ ولو روعي في حق الجماعات، لأسفر عن نظر انطروبولوجي أو سيوسيولوجي. هذا ما لا يرقى إليه الإفتاء التقليدي، إلا في جزئيات محدودة النطاق. ولقد كان مما استدعى الإفتاء محاولةُ إدخال عادات الجماعات التي دخلت الإسلام من بيئات في عروض جغرافية وثقافية مختلفة، في دائرة النص الشرعي تقليلا من الشوائب والبدع العرفية.

إن أدب السجال بين المفتين وآلعادات الجماعية، أي الممارسات الثقافية الأصلية، أدب خصب في تراث المغرب. وقد لاحظ دارسو أقوال الفقهاء في العرف والعمل أن تلك الأقوال يغلب عليها «التفهم»، أي الاحتضان والتجويز، بقدر ما يكون المفتي قريبا من بيئة الممارسة؛ بينما يغلب على المفتي البعيد عن البيئة أسلوبُ التحريم والاستنكار والإبادة. ولا يخفى أن كلا من المفتي القريب من البيئة والغريب عنها يمتحان من مراجع واحدة، ولكن جهدهما يختلف في إيجاد الوجه الذي يمكن أن تدخل فيه عادة معينة في المعروف بدل أن تترك في حيز المنكر.

إن العادات الثقافية والممارسات الاجتماعية في البلاد التي دخل إليها الإسلام ــ سواءٌ أُوصِفَتْ بأنها بقايا وثنية أم وصفت بأنها بدع ضالة ــ إما أن ينظر إليها من جهة قيمتها المتحفية المسماة عادة بالقيمة الثقافية، وإما أن يحكم عليها بمرجعية ترى مسبقا ما هو صالح وينبغي أن يبقى وما هو فاسد وينبغي أن يزول. وكل

نسق قيم له ترتيبه الخاص للأشياء. فلا معنى لأي مؤاخذة للمفتين في هذا المجال، وإنما يمكن أن يؤاخذ البعض على فهمهم الناقص لمراجعهم، أي أنهم ينجحون بقدر ما يستنفدون إمكانات إنقاذ المتحف البشري دون التضحية بمبدإ أساسي هو صون الشرع. بيد أن تحديد ما هو أساسي يمكن أن يتراوح بين الاعتقاد الذي لا يخضع عادة للمراقبة والمطالبة بتكرار سلوك حرفي حسبما تصفه نصوص مختلف في ترتيبها من حيث درجة الإلزام، وفي بعض الأحيان يكون هناك اختلاف حتى في صحتها.

إن الفتوى التي نقدم لها قد عاكست تاريخا متخلفا. ويمكن أن توصف بأنها ثورية بالنسبة للتاريخ الذي تعاكسه، ولكنها لا تفهم لماذا استعصى عليها تصحيحه. فالتاريخ أمام المفتي لا يحظى بامتياز، والقضية المطروحة هي قضية تأمل مبني على أقصى إحاطة ممكنة.

فالتاريخ المعاكَس أو المواجه هنا هو تاريخ منطقة جبلية في الأطلس في القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي. لا تختص تلك المنطقة بمميزات ذلك الواقع التاريخي ولا تنفرد بملامحه الكبرى، كما أن تلك المميزات وتلك الملامح ليست جديدة في ذلك القرن ولم تبدأ في سيرورة تغير يستحق الاعتبار إلا في هذا القرن العشرين، ومنذ منتصفه على الخصوص. ومعنى هذا أن تلك المنطقة المعنية مباشرة بالفتوى التي تهمنا عاشت في زمن الفتوى أوضاعا كانت شبه مزمنة، تنتمي إلى ما يفهم عادة عندما يتكلم مؤرخو هذا العصر عن المدى الطويل في ما يخص استتباب بنىً تاريخية ليست جامدة كل الجمود، ولكنها بطيئة التطور؛ وذلك على امتداد مجال جغرافي ممتد ليس فيه الانتقال بين البوادي الجبلية والسهلية وبين المجالات القروية والمجالات الحضرية متسما بسمة المفاجأة والتناقض، بل تكاد الفروق بالرغم من وجودها تكون فروقا نسبية لا تبرر الكلام عن نوعين مما يصلح في تصوره مصطلح «نمط الإنتاج».

فالتاريخ الذي تعاملت معه هذه الفتوى التي نقدمها يتمثل في واقع المنطقة التي وضعها المفتي نصب عينيه ليقترح رأيا في قضية تهم تلك المنطقة، ونقصد الواقع الجغرافي والاقتصادي والاجتماعي والسياسي والديني والثقافي. فإذا ألممنا بأهم جوانب هذا الواقع، تأتت لنا قراءة أوضح لتلك الفتوى وفهمنا موقعها من ذلك التاريخ وأدركنا علاقة وعي المفتي بالنص المستعمل وعلاقة مضمون فتواه بوعيه

بالتاريخ الذي كان يواجهه، أي ان هذا التشريح سيبين لنا معنى مواجهة الفتوى للتاريخ.

فالمجال جغرافياً منطقة جبلية تغلب عليها تضاريس وعرة، تتخللها شعاب متعمقة، تغطي الغابات والأحراج معظم مساحاتها، وتنبت على مساحات واسعة منها، مغطاةٍ بصخور كلسية كأنما ذُرَّ عليها الملح الأبيض، نباتاتُ الفربيون التي لا تصلح عند الأهالي إلا لما ترعاه النحل من نوارها فيعطي عسلا مائلا إلى السيولة وبياض اللون تفوح منه رائحة عقار الفربيون القوي. وطبيعي في هذا المنظر أن تقل التربة الصالحة للزراعة وأن تقل إمكانات الحرث، ويقوي من هذا الفقر مناخ مائل إلى الجفاف لجعل الماء غير مستنبط إلا من بعض أعماق الشعاب أو من جنباتها في عيون لا غزارة لها.

ذلك هو الطابع الغالب على مقدمات هذا الأطلس الأوسط، ومجالنا بالتحديد هنا هو بلد له اسم غريب : «كْرْوْلْ» (بسكون جميع حروفه) يقع بين بلدة دمنات جنوب شرقي مراكش وبين النهر المعروف بـ«واد الأخضر» على طريق من يمشي في ما يسمى بدير الجبل لا من يريد الصعود إلى قممه في اتجاه واد دادس، وهو بلد تسكنه فرقة من قبيلة أكبر، ولكن هذا المعطى لا اعتبار له في موضوعنا. والأهم من ذلك أن نذكر أن أهل «كرول» المتعيشين من تلك الإمكانات الفلاحية المحدودة، لم يكونوا على درجة ملحوظة من التقنية في صنع أدوات إثارة الأرض أو حفر الآبار أو تنقية بذور المزروعات بحيث تعوض إلى حد ما قلة الأرض وقلة خصبها.

يضطرهم ضيق مجال الفلح وضعف ثماره إلى الإهتمام برعي الأبقار والأغنام، والتحرك بهذه الأخيرة في تعزيبات محدودة لا يسمح بامتدادها تنافس الجيران على المراعي الجبلية أو السهلية وضعف قواهم عن فرض أحلاف واتفاقيات تعطي إمكانية النجعة البعيدة المدى في اتجاه السهل أو اتجاه الجبل. لكن رعي الأبقار والأغنام يشكل نشاطا أساسيا لضمان غذاء الناس وملبسهم وبعض فرشهم وتجهيزهم وللحصول على شيء من النقود وتوفير بعض السلع الأساسية من السوق.

ويتحصل أن أهل «كرول» بضعف فلاحتهم، ولا سيما بسبب ندرة الأرض وقلة المال وضعف التقنيات، وبضعف رعيهم، كانوا يعيشون في سائر أيامهم على حافة المجاعة، ولا سيما إذا انحبس المطر أو قل سنة أو سنوات متوالية.

ومن الطبيعي أن تدفع قساوة ظروف العيش هذه إلى تنظيمات اجتماعية مواتية. فالتوزيع في المجال متمثل في مجموعات دواوير بينها مسافات تحددها في الغالب الإمكانات المتوفرة للفلح عند منعرجات الأودية أو في منحدرات صالحة لبناء حقول مدرجات. أما التنظيم داخل الدواوير، فهو على أساس البيوتات وهي الأسر الكبيرة التي تضم الواحدة منها والدا ووالدة وأبناءهما الكبار وزوجات الأولاد وأولاد الأولاد، أي جيلين أو ثلاثة أجيال. وقد يموت الوالد فيظل الأبناء في تلك المؤسسة مشتركين تحت سقف الدار الكبرى في تدبير أملاك العائلة، أي الأراضي والماشية وبعض المستغلات المنجمية أو الصناعية الأخرى، في كل قرية عدة عائلات كبيرة من هذا الصنف الجامع لعدة أجيال، والمؤسس لوحدة قرابية تلحمها ضرورة توزيع الأشغال لتحصيل القوت ولضمان البقاء. أما العائلات الصغرى الناتجة عن حوادث انفجار الوحدات الكبرى أو المتكونة من الغرباء، فهي معرضة لأن تكون بشكل من الأشكال زبونة للعائلات الكبرى.

وبهذه التشكيلة الاجتماعية ترتبط قيم الوجود الاجتماعي للأفراد في ذلك الوسط باعتبارهم منتمين لتلك الوحدات القرابية، وهو اعتبار دائم الحضور في كل التصرفات وأنواع التعبير الصريح والرمزي. وتتدخل العناصر الثقافية لتكريس الجهد الضروري لضمان البقاء في إطار ذلك التنظيم، كما تتدخل للتخفيف من قسوة ظروف ذلك العيش ومن شدة الخوف من الاضمحلال، بل وتشكل إعلاءات تعطي الحياة معنى وتخفف تبعاتها باقتناعات وانتماءات تحرز الجماعة وتحفظها. بيد أن عوامل المتخيل وقوة الإعلاء لا تبلغ درجة إلغاء العنف الذي يُتوقع أن تتشبع به مثل هذه البيئة نتيجة الصراع على التملك واستنادا إلى منظومة من المراجع التي ترتبط بعزة النفس وهي تخفف من ندرة وسائل الخروج من ضائقة المعيشة. فالتربية تقوم على مجاهدة تميل إلى العنف، واللعب يحاكي ذلك العنف كما تحكيه الأقاصيص وتتضمنه أنواع التنكيت واللهو ويوشك أن ينفجر ضد الغير في كل حين، الغير القريب أو البعيد.

لهذه البيئة ثقافتها الشفوية المرتبطة بالحياة الزراعية الرعوية والحاملة لعناصر هوية تلك المجموعة من القبائل والحامية لها. وهي ثقافة تدبر العلاقة بالكون والعلاقة بالمجال كما تدبر العلائق السياسية مع الجيران، فهي ذاكرة أنساب وأحلاف وحوادث، كما أنها سجل أعراف.

أهل هذه البيئة يتكلمون في حياتهم اليومية لغة البربر بلهجة هذه الجهة المتوسطة بين الأطلس الكبير والأطلس المتوسط. ولكن نسبة من يختلط بسبب التجارة أو أشغال الفلاحة الفصلية بقبائل السهول العربية يتكلمون اللغة العربية بدرجات متفاوتة. لكن العنصر الثقافي الأهم هو أن الإسلام كانتماء وممارسة دخل حياة هؤلاء منذ قرون بعيدة. لم يدخل بسبب الفتوح الأولى قط، ولكنه وصل تلك المرتفعات كدعوى تدافعت موجاتها انطلاقا من مراكز حضرية تارة ومن مراكز قروية أخرى. ويتمثل هذا الحضور الإسلامي في وجود مسجد في كل قرية، وتوظيف إمام، وحضور خطبه في الجمعة والعيدين، ومرور جميع الأطفال من المسجد لتعلم ما تيسر من القرآن الكريم بواسطة ألواح مكتوبة بالحرف العربي، وقد يتأتى أن يكون إمام المسجد الذي وظفته القرية ذا حفظ متين للكتاب وذا قريحة في تعليمه، فيصادف تلميذاً أو تلاميذ تتوافر لديهم شروط المواظبة وحسن الإستظهار فيتخرج في القرية حفاظ.

تترسب قيم الثقافة الإسلامية في هذه البوتقة الزراعية عبر القرون وتتكيف معها، ويتوارث الناس المعايير التي تنصبها تلك الثقافة في مختلف جوانب الحياة وكذا علاقة الموت بالحياة، وكل ذلك في طابع التكيف والتداخل تارة وفي صيغة فصل المجالات تارة أخرى. فالزواج يتم على الوجه الشرعي والميراث كذلك، ولكن أنواعاً من الرضاع الجماعي الذي يكرس الأحلاف قد لا يتلاءم مع الشرع في بعض الحالات الشاذة، وكذلك بعض العقوبات العرفية على المخالفات، وهي عقوبات تمارس فيها أوليكارشية القرية أو القبيلة نوعا من الابتزاز وتقاوم كل وازع للتخلي عنها.

فتنظيم أشغال الزراعة كأشغال الرعي وقطف ثمار الأشجار وتنظيم المراعي إلى غير ذلك مما يستدعي وجود مجلس يكونه أعيان القرية أو القبيلة الصغيرة يتوارث عددا من الأعراف بخصوص كل مسألة تتطلب التنظيم، كما يستدعي وجود هذا المجلس مقتضيات علاقات السلم أو الحرب مع الجيران، وكذا تنظيم مواسم زيارات تبركية لبعض الزوايا أو الأضرحة. ولكن تلك المجالس معرضة لاختلالات تؤدي إلى استحكام استبداد جماعة أو عائلة لمدة معينة قبل أن تتمكن الجماعة من إعادة الأمور إلى نصابها من الوضع «الديمقراطي».

كل ذلك النشاط التضامني المدبر لشؤون الحياة في أوساط نائية عن العواصم كان يتم دون تدخل الدولة المركزية، لأنها لم تكن تتوفر في كل الأوقات على ممثلين في

كل قرية أو قبيلة، ولا ينفي أن تدين تلك القبائل بالطاعة المبدئية لصاحب الدولة، كما لا ينفي أن تعطيه الضرائب إذا ما كان خطر تدخله بالقوة أمرا واردا. بيد أن الاحتكام عن تراض بين أطراف متنازعة إلى سلطة الشرع من الأمور الجارية وذلك بالبحث عن العدول والقضاة في الأسواق أو الحواضر المجاورة.

فإمكان الإصغاء للمفتي في الظروف التي أتينا على ذكر معطياتها الأساسية إمكان يخضع للعلاقة بين قوة الوازع الذي يحمل على التطبيق والنوازع التي تقاوم ذلك التطبيق بناء على معطيات بنيوية. والوازع نوعان : وازع السلطان، وهو إما شرعي وإما عُرفي. فأما الشرعي فحضوره ضعيف الكثافة، ولا يعني حضوره تعزيز الشرع في جميع الحالات، لأن الأعوان في غالب الأحوال طغمة من الطغاة. وأما العرفي فمراجعه تحكمية ولا يهتم بالقضايا المرجوع فيها إلى الشرع ولا يعترض على أحد إذا عمل بمقتضاه. أما وازع القرآن فهو، بعكس ما يعتقد، ليس ضعيفا في هذا الوسط لأنه مجال عمل واعظين ودعاة نشيطين في كل العصور، ولا سيما منذ دخول التنظيمات الصوفية إلى أعماق الجبال، فلم تدع في واقع الأمر بعد أن مهدت كل شيء سوى نوازع المصلحة المادية التي تستعصي على الترويض في كل مكان.

فلنعرض نموذجا من الفتوى على ذلك الواقع التاريخي لنتبين موقع كل منهما من الآخر علما بأن صدورها في ذلك الوسط يقوي ما قررناه من تشبع تلك البيئة إلى درجة جذرية بالاِعتبار بالوازع الإسلامي. ثم إن المفتي الذي سنذكره بمكانته العلمية إن كان يَنْدُر أن يوجد مثله في تلك البيئة، فإن العشرات من معاصريه من تلاميذ الناصريين في سفح الأطلس الأوسط الشمالي في عصره يمثلون على نهجه نماذج الفقهاء الواعظين العاملين على إقناع أهل بلدهم بضرورة تطبيق الشرع كما يمثلون نماذج المريدين الصوفية الحاملين لأخلاقية فعالة في ترسيخ ثقافة الدين في مجتمع تغلب عليه الأمية.

وردت ترجمة هذا المفتي في كتاب يضم تراجم عشرات من مشاهير تلاميذ الزاوية الناصرية بالسفح الشمالي من الأطلس الكبير الأوسط من وقت انتشار أتباع الزاوية هناك إلى بداية القرن التاسع عشر. والكتاب المذكور اسمه : «**الدرة الجليلة في مناقب الخليفة**»، ألفه امحمد بن عبد الله الخليفتي من أهل القبيلة المجاورة لأزيلال المعروفة إلى اليوم قرب وادي العبيد، ومعلوم أن قبائل تلك السفوح الشمالية للأطلس ترتبط بوادي درعة الذي فيه نشأت الحركة التامكَروتية بعلاقات تجارية تقتضيها تلك

المحاور التجارية العابرة لقمم الجبل والتي كانت ممرات للبضائع وللهجرات البشرية في حركة النزوح التاريخية الدائبة من واحات الجنوب، ما بين درعة وغريس إلى سهول الشمال، وما بين الحوز وتادلا. ومع كل ديناميكية للمبادلات بين المناطق المتكاملة أو المنتجة والوسيطة، ومع كل ديناميكية للاندفاعات البشرية تنشأ ديناميكية دعوة متجددة في أسلوب يناسب خصوصيات الموقف التاريخي، وبذلك تغلغلت تعاليم الإسلام في كل فج عميق من هذه البلاد. وفي ضوء هذه المعطيات نفهم مستوى المفتي ومستوى الفتوى في وسط أقفر كالذي وصفناه.

قدم الخليفتي المذكور ترجمة قصيرة لهذا المفتي، واسمه امحمد بن عبد الله الكيكي، بقوله : «الفقيه العلامة الدراكة الفهامة أحد تلامذة الشيخ أبي العباس بن ناصر. كان فقيها عالما عاملا بعلمه ملازما لتدريس العلوم وبثها لمن أراده عنده، وقد أخبرني العلامة سيدي علي بن محمد بن ناصر الدرعي يوما أنه تأمل في جميع طلبة هذه البلاد الدمناتية وأحوازها في هذه الجبال فلم ير من هو متحقق في العلوم كسيدي محمد بن عبد الله الكيكي. وقد ألف الكتاب المسمى بـ : «**العنوان أن ليس الخبر كالعيان**» وقد ترد عليه الأسئلة من كل ناحية، وهو الآن حي قاطن بداره بجبل كرول».

يفهم من نسبة هذا المترجم إلى كيك، وهو بلد معروف جنوبي مراكش بعيد عن «كرول» التي ألقى بها عصا الترحال، أن الرجل نزح عن بلده في رحلة علم وطلب،إرادة ارتبط فيها بالناصريين، ولربما درس في مدرسة زاويتهم، فاستقر لأسباب نجهلها في منطقة واقعة في شعاع دائرة النشاط الناصري في الدعوة، حيث علّم وأفتى إلى أن توفي عام 1185 هـ.

إن الذين ذكروا الكيكي ـ وهم باختصار : الخليفتي في «**الدرة الجليلة**» كما سبق أن ذكرناه والكتاني في «**فهرس الفهارس**» والعباس بن إبراهيم في «**الإعلام**» وابن سودة في «**دليل مؤرخ المغرب**» ـ قد نسبوا إليه تآليف منها الذي ذكره الخليفتي، وهو : «**العنوان أن ليس الخبر كالعيان**»، ولم نقف عليه، وحاشية على نوازل العباسي، وتعرف من هذا التأليف أكثر من نسخة وعنوانه : «**عنوان الشرعة وبرهان الرفعة في تذييل أجوبة فقيه درعة**». أما التأليف الثالث، فهو المتضمن للفتوى التي تهمنا، وقد وضع له المؤلف عنوانين : أولهما «**مواهب ذي الجلال في**

نوازل البلاد السائبة والجبال»، وثانيهما «**مطالع التمام في عدم القول بالحيازة في البلاد التي لا تجري فيها الأحكام»**. وفتوى الكيكي من حيث سعة نصها تتعدى القدر المعلوم عادة للفتاوى، بل هي في مخطوطتها تزيد على خمسين صفحة وتكون كتيبا له مقدمة وخاتمة واربعة أبواب فصل فيها الكلام في الموضوع المطروق.

لا يخفى من العنوانين أن الأمر يتعلق بفتوى في نازلة معيشة في مكان معين هو بلد المؤلف وفي زمنه : فهي فتوى تاريخية موطّنة وليست متخيَّلة يقصد منها مجرد إظهار محفوظات. وواضح منهما أيضا أن القضية المفتى فيها تتعلق بباب كبير في فقه المعاملات، وهو الحيازة. ومراد المؤلف أن يناقش هذه المعاملة في ظرف بلده وطبق ما يعانيه فيما يخص شروط ضمان صحة تلك المعاملة. وهو ينطلق من كون بلده بلدا سائبة، أي لا تجرى فيها الأحكام، أي أنها تعيش في غياب سلطة القضاة ومن يعضدهم في تنفيذ الأحكام من أصحاب الأمير، ولا يقصد المفتي أن شؤون تلك البلاد مختلة في كل المجالات. وقد سبق أن ذكرنا أن مجالس الجماعات والقبائل وأعيانها يسهرون على تنظيم أمور عديدة وصفناها أعلاه، وبذلك يتم استمرار عيش القبيلة وأمنها وكثير من مظاهر التعبير عن انتماءاتها؛ لكن تلك المجالس غير مرشحة للفصل في كل القضايا وحشر أنفها في كل المعضلات. وبعبارة أخرى فإن هذا المجال يضحي بحقوق ليحفظ أخرى، ولربما تعددت الأمثلة على أن الحقوق المعرضة للهدر حقوق أفراد، وذلك بسبب طغيان أعراف الجماعة قبيلة كانت أو عائلة كبرى.

يقول الكيكي : «أما بعد، فالقصد ذكر الحيازة في البلاد التي لا تجري فيها الأحكام، لشغورها عن الإمام أو بدء الجور والإهمال في الحكام، وما اتصل بذلك من هبة بنات القبائل للأقارب العصاب [...] وذلك أن المنتحلين للقضاء والفتوى في عصرنا تباينت أقوالهم في ذلك [...] فرأيت أن أذكر في ذلك ما يوافق ما ذهبت من النصوص».

«وسبب هذه النبذة أن سائلا سأل عن آمرأة من بنات القبائل، باع أخوها أرضا مشتركة بينهما في نائرة صدرت منه لشيخ القبيلة ومتولي كبرها وأحكامها، فوضع يده عليها على عادة أهل البوادي، إلى أن هلك وخلف أولاده، فقاموا مقامه في رئاسته، إلى أن هلكوا في الطاعون، وهلكت أخت البائع، ولا علم لأولادها بما كان حتى أعلمهم خالهم البائع ببقاء نصيب أمهم، وذكر أنه لم يبع إلا نصيبه فقاموا على

ورثة المشتري بإرثهم، ولم يكن عند ورثة المشتري عقد الشراء، ولا من يشهد ببيع الأم؛ فأجبته بأن نصيب الأم باق على ملكها لأمور، منها: أن بنات القبائل لا حيازة عليهن، ولو ثبت أن الأخ باع الجميع، فكيف ولم يثبت؛ ومنها أن عادة هذه البلاد أن الشريك متى قام على المشتري أخذ نصيبه ما لم يوافق في البيع، حتى شاع وذاع وملأ الأسماع عند الخاصة والرعاع أن الوارث لا حيازة عليه؛ ومنها أن نصيب الأخت ثبت بيقين ولا يرتفع إلا بيقين، ولا يقين في البلاد السائبة

فلما وقف عليه بعض الناس أجاب بما يناقض ذلك الجواب [...] وقال [...] إن الذي قلته يصح في غير هذه البلاد، وأما فيها فكل من قامت من البنات أخذت حقها من يد عصبتها [...] فأردت أن أذكر ما تمس الحاجة إليه في هذه الأغراض».

آستشهد الكيكي بعد بيان منطوق نازلته بأقوال من قال من الفقهاء المتقدمين «إن الحيازة في وقتنا هذا (سابق وقتَ المفتي بقرون) في أرض السائبة والغصب والمغاورة ساقطة، لأنه لا ينال فيها الضعيف حقه إذ لا ناصر ينصره، وحتى القوي قد يسكت عن حقه زمانا طويلا مخافة ما يتولد من الخصام والشر والمقاتلة. إلا من أقام دليلا أو دعوى يصح به قوله، من هبة أو شراء وغير ذلك».

ثم يعقب على هذا القول بأنه «غير صحيح في المدن والقرى والأمصار إذا كانت معمورة بالطاعة، لأن المسلمين (في ذلك الزمن المتقدم) أهل ورع وصيانة وثقة وأمانة، وكان التعدي والغصب فيهم قليلا».

أما ما عليه حال الأمر في البلاد التي لا تجري فيها الأحكام فيقتضي «أن هبة البنات والعمات والأخوات باطلة، لأن هبة نسوة القبائل لأقاربها من الرجال لا تلزمها لأنه لا يكون إلا بالإكراه غالبا، وإن من لم تساعف قريبها في ذلك مقتها وهجرها ولم تجد سبيلا إلى الانتصار به».

وبعد أن أورد الكيكي عددا من أقوال الفقهاء ليرجح نظره، جزم بأن البيئة التي عاينها في بلده تنطبق عليها شروط من قال بعدم جواز هبة بنات القبائل قال : «بالعيان والمشاهدة فإن أهل هذه البلاد يجهدون ما استطاعوا في حرمانهن قديما وحديثا، حتى أيسن من ذلك، تارة بالتحبيس على الذكور دون الإناث، وما من عقد حبس أصل أو سماع آطلعنا عليه في بلادنا إلا وأخرجوا منه البنات، ومنه ما ينيف تاريخه عن مائتي سنة، وتارة بالهبة عليهم دونهن، وتارة بقسمة الأب عليهم قسمة بت،

وتارة بعضلهن خوف الميراث، وتارة يبيعونهن في الأسواق لمن يغربهن إلى بلد بعيد، بحيث لا يراها ولا تراه إلى يوم القيامة، وتارة يزوجها من رجل من قبيلة أخرى وقد تعاقدوا ألا ميراث بينهم، وتارة لا يزوجها قريبها إلا بعد أن تكتب له براءة من جميع حقوقها حتى كسوة جلدها وقلادة عنقها، كان ذلك مشتركا أو خاصا بها كما تأخذه في صداقها أو ميراثها من رجل هلك عنها. وقد رأينا من طلب إبراءها من ما سترثه من أبيها، وهو حي يرزق، لشدة طمعهم وكثرة جهلهم، أو يطلب منها وهي محجورة بكر أو قبل بلوغها، وهذا كله مشاهد. ومن استراب في شيء منه فليمارس العامة وأهل الجبال والبربر أهل الجفاء وغلظ الطباع فسيرى جميع ذلك عيانا، وقد ترغب في رجل شريف كفء لها، فيأبى وليها لما يعلم من عدم مسامحته له إن ورثها، ثم يزوجها من غريب مقهور فقير لظنه أنه لا يقوم بحقوقها ولا يعزم عليها في القيام، لذلته وضعفه، وأما هي فقد علم أنها لا تقوم عليه ولو أدى وآل الأمر إلى موتها جوعا، وقد شاهدنا من تتكفف الناس زمن المجاعة، وفي دار إخوتها ما يملأ العيون من المواشي والأثاث والمواعين والحلي فضلا عن الأصول. ولا تستطيع أن تطلب منه ما يسد خلتها، فإن لم تساعفه في تزويج من ليس بكفء لها ممن اقترحه عليها ألزمها أربعين أوقية يسمونها أواقي التبرئة، يعنون أنها تبرأت من وليها وتبرأ منها، بحيث يقطع رحمها وتلحقها بسبب ذلك معرة عظيمة خصوصا من أقربائها. [...] وهذا معلوم في بلدنا بالتواتر حتى ضربوه مثلا سائرا بينهم، يقول أحد لمن عاداه : «أي عداوة بيني وبينك؟ حتى كأني أخذت منك الميراث! وما ذلك إلا لمشاهدتهم مقاطعة من أخذ ذلك وبغضهم له أشد البغض، ذكرا كان الآخر أو أنثى».

ويربط المفتي سلوك الذكور هذا من أبناء القبائل في حق وارثاتهم من الإناث بجو من العنف العام في البيئة، حيث يقول عنهم : «وكثيرا ما يغيرون على أكفائهم في العَدد والعُدد والشجاعة طمعا فيما تحت أيديهم، أو ينقبون الحيطان طلبا لما تحت الأقفال والأبواب ووراء الأسوار والعس والحجاب، فكيف بما تحت يده من مالها وما لا يعده إلا من خالص ماله، لأنه كذلك فعل أبوه وجده وعمه وخاله وقبيلته وجيرانه. [...] إلا أن يتحرج من يشار إليه بالتقوى والتحري فيرضخ لها بشيء يسير من القيمة أو العروض، وأما الأصول فلا طمع لها فيها أبدا».

وفي اعتقاد المفتي أن الشغور من أصحاب الأحكام هو السبب في تلك الحال، فيقول في حق من يعارضه : «ثم يقال له : سل بنات فاس وغيرها من قواعد

المغرب التي تجري فيها الأحكام، وشحنت بالعلماء الأعلام، ورثة الأنبياء عليهم السلام، هل تجدهن يتركن موروثهن لأقاربهن أغنياء أو فقراء توسعة وصلة، فإن قال : لا، قيل له: ذلك من التدليل الواضح والبرهان القاطع اللائح على ما أصلناه في حق أهل البوادي».

ثم يشير إلى جهاده الشخصي لتصحيح سلوك أهل بلده بخصوص حرمان الوارثات من حقهن وإبطال الهبة في تلك الشروط ووجوب الخراج على من استغل شيئا من أموالهن، نصرا للدين ونصحا، حتى كادت هذه البدعة الشنعاء تضمحل وتمحي، فأسرعوا إلى الانتصاف مما في ذممهم ردا وصلحا. «فشمر من نصب نفسه للقضاء والفتوى وتعبد بالروايات ورأى ما في «**الرسالة**» و«**مختصر خليل**» [...] ولم تنفذ بصيرته إلى ما وراء الحجاب، الذي تتهافت عليه آراء ذوي الألباب، فرد الأمر إلى أوله، وأحيى هذه البدعة لتقوم على ساق وتنسحب إلى يوم التلاق».

يقصد المفتي بهذا الغريم الذي أفتى بما خرم في لحظة كل ما شيده هو بعد جهد جهيد، فقيها آخر اعتبر قاضيا بكيفية لا نعلمها، ولعله قاضي دمنات في ذلك الوقت، إذ هو المرشح لأن تسمع كلمته في تلك الجهات، لاسيما إذا كان مما يماشي الأهواء ويساير النوازع.

فالشغور من الحكام في الحقيقة ليس مطلقا ما دام هنالك قاض، ولكن المفتي يذكر أن العلة هي في كون الأحكام إن تيسرت مختلة حيث «إن الضعيف لا يصل إلى حقه، أو يصل إلى بعضه بعد أن يخسر أضعاف ما أخذ، لجور الحكام وقلة الانقياد وكثرة شهادة الزور والرشا وتزوير الخطوط، وعدم من يميز ما اختلف من ذلك لكثرة الجهل، ولأن قضاة البوادي وعدولها ليست لهم أوقاف على خططهم، بل هم مسلطون على من ألجأته الضرورة إليهم حتى استأنسوا بأخذ الرشا على الأحكام وكتب الزور، وربما اعتلوا بأن أموال العامة حلال لهم لاستغراق ذممهم، أو أن لهم عليهم حقوقا لم يقوموا بها، ونحو ذلك من وجوه الاغترار [...] حتى هاب الرجل المرافعة إلى مجالسهم فضلا عن النساء [...] ولم أر إمرأة قط دعت قريبها إلى القضاة».

يستعرض المفتي وجوها أخرى من هضم حقوق النساء إضافة إلى هضم تلك الحقوق في الميراث باسم الهبة. ومن هذه الوجوه الوصية التي يطالبها بها الأقارب فتقبل حياء وعندها أولاد صغار، ثم ما تدفعه لقريبها ليخلي سبيلها كي تتزوج من

تشاء، وما يأخذه وليها من صداقها، وما يستحوذ عليه الزوج من هدايا تحملها من دارها، ثم حرمانها من جريتها في دار الزوج بعد الموت أو الفراق مع أنها شريكة بقيمة عملها، ثم ما تتركه المرأة حياء من حقوقها للزوج في حال مرضه بطلبه أو طلب جماعته بأجره، ومن ذلك أيضا ضم بنات المتوفين من الأقارب بالنكاح جبرا عليهن، وإن امتنعت هددها بالقتل وربما قتلها مخافة أن تدخل عليه وارثا في أصول أبيها».

وإذا كانت أنواع الغصب المتقدم ذكرها في حق المرأة ببلاد المفتي تتجلى في حرمانها من حقوق شرعية طمعا في المال الذي يقر الشرع استحقاقها له، فإن عادات أخرى في ذلك الوسط تدخل في حكم الاختطاف والغصب البدني، إذ من تلك العادات «أن من هرب بامرأة ووضع عليها يده فإنه يستحقها بذلك وتكون له زوجة أحبت أم كرهت، ويدفع شيئا من المال ذعيرة لشيخ القبيلة وأعوانه وشيئا لوليها ثم يعقد عليها نكاحا، ويلزمها ذلك في زعمهم، فربما تصدقت عليه في تلك الحالة بجميع موروثها أو لأجنبي أو لمسجد رجاء أن يخلي سبيلها لعلمها أن مراده في مالها خاصة تارة، وفيها وفي مالها تارة، فيزهد فيها لذلك. فينبغي أن لا يمضي عليها شيء من ذلك».

يمكن الإستناد إلى هذه المقتطفات من فتوى الكيكي لاستنتاج الأفكار الآتية:

1) آجتهد الكيكي في فتواه ليبين بناءً على مشاهداته في بلده وعلى ما شاع فيها من العادات المتعلقة بمعاملة النساء أن الحرية التي هي شرط كل تفويت أو حيازة مسلوبةٌ من هؤلاء النساء طمعا في أموالهن، وذلك بممارسة ضغط اجتماعي وتهديد نفسي وعدوان بدني لا سيما على الوارثات منهن.

2) يرى المفتي أن غياب الحاكم الشرعي العادل القادر على إنصاف المرأة هو السبب في ذلك الوضع الشاذ شرعا، ويستدل بوسط حضري هو فاس، ليقرر أن النساء في هذا الوسط بخلاف مثيلاتهن في الجبال لا يسكتن عن حقوقهن، بل يصلن إلى تلك الحقوق بفضل العلماء المفتين والقضاة المنصفين.

3) يقرر المفتي أن أهل بلده يتصرفون بقسوة مع النساء لغلظ طباعهم وجفائهم وتعودهم على العدوان ومد اليد إلى ما ليس من مالهم.

4) يتحدث المفتي عن تجربته في التبشير بآرائه الخاصة بالحيازة في تلك

الظروف ويذكر نجاحه في إقناع أهل تلك القبيلة أو القبائل باجتهاده ورجوعهم عن غيهم مدة ما إلى أن أفتاهم مفت آخر بجواز الحيازة بالتقادم مطلقا. وهو لم يراع عادات البلد، وإنما أفتى بما هو مسطر في كتب الفقه العام.

5) يتبين من وصف الكيكي لمعاملة الحرمان في حق النساء أن الضغط عليهن للتخلي عن إرثهن إنما يقع إذا أردن التزوج بالأجنبي عن الدار الكبرى، وأن ما يُضن به عليهن خاصة هي الأصول، أي الأراضي والمياه والأشجار والدور وما يشبه ذلك.

6) يُفهم مما ذكره المفتي بخصوص أقسى الممارسات التي تتمثل في الإستيلاء على النساء والإستبداد بهن أن وراء العادات المكرسة لهذا الوضع استغلالا بشعا من طرف شيوخ القبائل وأعوانهم الذين يُشترى صمتهم على بعض التصرفات ويحمونها بالأعراف المحلية.

* * *

إن المشكل الذي بين فتوى الكيكي والتاريخ الذي تواجهه هذه الفتوى يدور على التناقض بين الأساس المادي لبنية القبيلة، وهو ملكية الأرض التي تستغلها العائلة الكبرى بالإشتراك حيث لا تقبل تقسيمها مهما توالت الأجيال، وبين مقتضيات خروج البنات بالزواج إلى خارج العائلة وذهابهن بنصيبهن من الإرث، مما قد يهدد بعض الأسر بالإنقراض ويعطي فرص الزيادة في الثروة لعائلات أخرى. فأرض الحرث نادرة هناك وبناؤها على شكل مدرجات ومغارس ومحوطات وتجهيزات يستغرق عدة أجيال، فيصير التعلق الوجداني بكل شبر منها تعلقا متضخما يكاد ينافس في عمقه التعلق بالبقاء، تصان حدودها بالمُهج، ويفرغ في خدمتها من الجهد ما يزيد أضعافا عن قيمة ثمرتها، وكأن الركوع في خدمتها ركوع عبادة.

إن تلك المقتضيات البنيوية تسلب الذكور أيضا جزءاً من الحرية في الاستقلال عن العائلة والخروج بقسمة الإرث، إذ هذه الوضعية أصل الحكمة القائلة : «اليد الواحدة لا تصفق»، أي أن الرجل الفرد الوغد لا يستطيع أن يضمن قوته ولا أمنه ولا يستجيب لمتطلبات الفلح وما يكمله من رعي وتسوق وإثبات حضور في اجتماعات القبيلة وخدماتها وتسخيرات الحكام إلى غير ذلك من الشؤون التي تتسع عن طوق عائلة الرجل الواحد وحتى الرجلين.

أما النساء، فإذا كن في العائلة الكبرى من بنات الإخوان، فإن حل مشكل إبقائهن في تلك العائلة بعد الزواج يكون تزويجهن بالمرشحين الذين لهم الأسبقية في مثل البنية وبحكم الخلفية المادية التي شرحناها، وهم أبناء الأعمام؛ ولكن الوضعية التي تناولتها فتوى الكيكي تحدث للبنات اللائي لا أبناء أعمام لهن في نفس الوحدة العائلية الإنتاجية، إما لأن العائلة المتجددة، بعد موتان كاسح أو هجرة أو انقسام عائلي، قد تجذرت من أصل رجل واحد نسل منه بنون وبنات، وإما لأن بنتا وارثة لا تريد أو لا يتأتى لها أن تبقى في نفس الوحدة العائلية بعد الزواج.

إن الباحثة جيرمين تيون (Germaine Tillion) لاحظت أن هذا النزوع إلى الإقصاء من الإرث إذا تعلق الأمر بالأرض ظاهرة تشمل مجموع بلدان المغرب وتعاكس الثورة القرآنية المتمثلة في النص الصريح الدقيق على حقوق النساء في الأموال، ولكن تطبيق هذا الإرث في ظروف بنيوية كالتي شرحناها بصدد الحديث عن العائلة الكبرى يشكل عنصر هدم لنسق كامل يتوقف تجاوزه على تقدم تاريخي تزول به مقتضيات ذلك الحرص على التضامن سواء كضرورة اقتصادية تتمثل في الإنتاج أم كضرورة سياسية تهم الأمن أم كضرورة اجتماعية تتصل بالاندماج وتحقيق الهوية.

لكن الذي نركز عليه هنا ليس التحليل الاجتماعي للمجتمع القبلي في حد ذاته، وليس وضعية المرأة في ذلك المجتمع. وإنما هذان الجانبان يمثلان شقي مرآة تعكس لنا موقف مفت حول قضية محاطة بظرف تاريخي خاص. يهمنا أن نتلمس ماذا أدرك من ذلك الواقع وماذا غاب عنه من أبعاده، وماذا تصور له من خلفيات وماذا استنبط له من حلول.

أما الذي أدركه الكيكي، فمبني على المعاينة المستقرئة لوقائع سلوك، ولكن فضله في القيام بهذه المعاينة وفي الربط بينها وبين شروط النازلة المتعلقة بجواز الحيازة من بنات القبائل توجه منهجي يرفع من قدره كمفت لا يكتفي بنقل أقوال المتقدمين وإعمال الفكر المجرد في الاستنتاج بناء على تلك النقول. لم يكن محترف رياضة تنبني على المعرفة بنصوص مقطوعة عن كل بيئة، بل كان رجل ميدان، إذ كان عاملا على تغيير أمور لا ترضي اقتناعاته في ذلك الميدان، فهو بمعنى سليم متدخل سياسي.

لكن الذي غاب عن المفتي هو حقيقة الخلفية التي تتطلب السلوك الذي شجبه في حق الوارثات. لم يستطع أن يدرك أن ندرة الأرض والحرص على تكوين

عائلات كبرى لمواجهة تبعات العيش وتبعات التوازن الذي به يحفظ الأمن في بيئة انقسامية، هي الدوافع البنيوية التي تملي أشكالا من التحامل المستمر لمخالفة الشرع في تلك القضايا، إذ أن المسؤولين عن تلك المخالفة مسلمون حقيقيون يصغون إلى هذا الفقيه وأمثاله ويعرفون الحلال والحرام ويودون لو يكونون من الأتقياء. فهم متحايلون ليس غير، من حيث إنهم يريدون الِاستحواذ على حق قريباتهم لا بالغصب، بل في إطار الأوجه الشرعية كالهبة والصدقة وغيرها ولا يتحدون هذه الأوجه من الناحية المبدئية.

إذا غابت عن المفتي العامل أو الداعية هذه الخلفيات البنيوية لم يسع إلى استنفاد طاقة الِاجتهاد، وقصرُ باعُه عن قراءة ضمير التاريخ متمثلا في فاعليه. ولعل أحد العناصر التي تكمن في ضمير من يعملون بكل الوسائل للإبقاء على الأرض في الِاستغلالية المشتركة بين الذكور في عائلة واحدة هو كون المرأة التي تتزوج إلى خارج عائلتها تقع نفقتها بحكم الشرع على زوجها، ذلك الأجنبي الذي إن هو أتت إليه بشيء من أصول عائلتها لا يمكنها ذلك الوسط من التصرف فيه كملك خاص لها، بل إنما يستحوذ عليه ويكثر به رأسمال عائلته هو.

قد لا يكون مطلوبا من المفتي أو جائزا له أن يتعدى إلى هذا المستوى من النظر ليبطل شرطا شرعيا أو يسقط حقا ثابتا بنص، ولكن الأمر الذي ينبغي أن يشغل المفتي من الناحية التقنية هو أنه بقدر ما يرتقي في فهم الأسباب، وهو ارتقاء غير محصور بقواعد أو لا ينبغي أن يكون كذلك، يكون قادرا على معرفة أخف الضررين؛ وإذا قصر عن هذه المعرفة، قصر عن السياسة.

إن السياسة بالمعنى الذي نقصده هنا هي وضع القضايا التي يراد إبداء النظر فيها في إطار يكون أشمل ما يمكن. وإذا لم يحسنها المفتي لم تمض آراؤه، وإذا أقنع قليلا خاب ظنه كثيرا مما يرى من غلبة نوازع المخالفة .وهذا ما حدث بين مفتينا هذا وبين الذي كان أقل بصيرة منه، ولكنه قوض كل الذي بناه المفتي الأول، لأن رأيه الجامد ذاك في اتجاه هوى الناس.

عندما يقصر المفتي عن ممارسة السياسة بمعنى النظر الشامل فلا يُسمع رأيه، تثور حميته ويضيق صدره ووسعه وينحي على الناس باللائمة متهما جبلتهم. فكذلك سقط الكيكي ككثير من سابقيه في شتم البربر شتما مضافا إلى جنسهم وهو منهم

وبموقعهم كعامة وبغلظ طبائعهم. ومما كرسه تاريخ الإفتاء، وهو تاريخ التفكير في حال المسلمين في كل عصر، التواجه بين الوعي والواقع على الشكل الذي ذكرنا، حالة من الإحباط تمخضت عنها عادة الهروب إلى الوراء بتمجيد كل زمان متقدم وتقديمه في لوحة مشرقة مناقضة لحال زمن المفتي. ومن آثار ذلك ما ذكره الكيكي بخصوص زمن بعض من استند إليهم من أهل القرن السادس أو السابع الهجريين. بل إن الكيكي لم يكتف باللجوء والهروب من زمن ابتداع قائم إلى زمن اتباع متخيل، بل لجأ أيضا إلى تصور مكان اتباع في زمنه نفسه تجري فيه الأمور على ما يروم الشرع في الشأن الذي يهمه، وهذا المكان هو قواعد البلدان مثل مدينة فاس. بيد أنه واهم في هذا التصور، لأن نوازل أخرى تهم الحواضر ومنها فاس تدل على جريان «**العمل**» إلى جانب الشرع، ويستشف من بعض هذا «**العمل**» سكوت النساء عن كثير من الحيف الذي يلحقه بهن الأقارب والأزواج، إذ لا يكفي أن يوجد قضاة ومفتون لكي يمضي العدل على قدم وساق. وحتى قضية حرمان البنات من الإرث تدخل في عادات بعض البيئات الحضرية.

بيد أن الجانب الأكثر درامية في موقف المفتي من القضايا المستعصية يلمس عند الكيكي كنموذج في تقريره الظني بأن عدم الإتباع للشرع ناتج عن عدم وجود حاكم يستعمل وازع السلطان، أو ناتج عن وجود خلل في الحكم، أي عن فساده. إذا عرض مثل هذا التصور على تاريخ المسلمين في المغرب وفي غيره من البلدان، تبين أنه لا يطابق الصواب، لأن حظ الحاكم في نشر الدعوة نفسها حظ ضئيل، والإذعان لأوامر الدين، سواء أكان في المبادلات أم في المعاملات لا يسهر عليه الحاكم لدى الغالبية العظمى من المؤمنين، لأن الحكام قبل عصر المواصلات الحديثة والتفوق بالسلاح الناري الثقيل والإدارة المتخصصة الكثيفة القائمة على جباية الموارد العصرية لم تكن وسائل الزجر الضرورية لمثل ذلك الإنصاف؛ وفي جميع الآفاق إنما يردع الحاكم ــ وعلى نطاق محدود ــ من هم مجرمون أو مبيتون لإجرام؛ أما الفرائض والسنن والتطوع والتسابق إلى الخيرات، فأفعال تقوم على العقائد وتعززها العادات. فاستنجاد المفتي بالحاكم من عواقب المفارقة الواقعة بين تصوره للأمور وبين حقيقة تركيبها في الواقع، ذلك أن التاريخ ينتج أوضاعا معقدة لا يتم تصريف كثير من الأمور فيها سياسيا إلا بأنصاف حلول، والمفتي الذي لم يبلغ درجة تدبُّر التاريخ، وهو معذور في القصور عن ذلك قبل هذا العصر، يظل على مثاليته التي تكون عادة من قبيل ضيق

الأفق حيث يتوقع تصفيات خالية من كل الشوائب، وهذا مع العلم بأن الإفتاء الذي يطلق أساسا من موقع خلاف يصير، إذا كان مسلحا بسلاح الحاكم، معرضا للاِصطدام بأكثر من إفتاء مضاد، فيؤدي ثمن ذلك الاِستنجاد بالتخلي عن نصيب كبير من حرية الإفتاء، لأن الحاكم إذا أعانه في نازلة استعمله في استصدار ما يشاء من فتاوى بشأن نوازل أخرى في اتجاه متطلباته السياسية. وإذا ما جرب المفتي الاِستنجاد بالحاكم، فلابد أن هذا الأخير سيقصر عن إرضائه إرضاء تاما فيؤدي البأس بالمفتي إلى الاِعتقاد بأن الحل الأمثل هو في أن يجمع فيه شخصيا تينك المهمتين مهمة الإفتاء ومهمة الحكم. ولو تحقق له ذلك، لاضطره التاريخ إلى أن يتنازل عن إحداهما، والغالب على الظن أن يعجز عن القيام بحقوق الإفتاء، وبذلك يخرج من مجال الحكمة إلى مجال الإكراه.

نوازل الكَرسيفي مصدراً للكتابة التاريخية

عمر أفا
كلية الآداب ـ الرباط

إن التعامل مع النوازل الفقهية، كشكل من أشكال الخطاب التراثي، أصبح أمراً تفرضه ضرورة البحث عن مصادر جديدة لكتابة التاريخ الاِقتصادي والاِجتماعي، وذلك من أجل سد الفراغ الذي يعتري عادة أدب الحوليات، ولأن المصادر الإخبارية إنما كانت. تعتمد على الحدث السياسي والعسكري بالأساس. ولا يمكن سد هذا الفراغ الذي تشكو منه الكتابة التاريخية إلا بالرجوع إلى مثل هذه الأجناس من الخطاب، وبالخصوص ما تضمنته كتب النوازل الفقهية وكتب المناقب والرِّحلات، وكذلك مختلِف الأعراف المكتوبة منها والشفوية، من معلومات اجتماعية واقتصادية، مما يُعد بديلًا عن ضحالة مثل هذه المعلومات وتشتُّتها وصعوبة الإلمام بها في كتب الحوليات.

وإن تناول مثل هذه الأشكال من الخطاب يضع أمام الباحث صعوباتٍ منهجيةً في قراءتها وتحليلها، وهذا ما تَبَيَّن لنا خلال دراسة مماثلة، حاولنا أثناءها دراسة جانب من التاريخ الاِجتماعي لقبائل الأطلس الصغير وسوس، انطلاقا من قراءة الأعراف المكتوبة لتلك القبائل[1]. وكانت الصعوبات تكتنف القراءة من المنظورين الاِقتصادي والاِجتماعي، وتبدو نفس الصعوبات المنهجية في قراءة النوازل وتحليلها نتيجة خصوصياتها المعروفة، حيث نلاحظ أن الخطاب الفقهي خطاب مجرد لا يتحدد بحدود الزمان والمكان ولا بحدود الوقائع ـ إلا استثناء ـ، لأنه ينطلق غالبا من نصوص عامة يستقيها من مصادر فقهية ذات طبيعة متفاوتة.

وهذه الصعوبات جميعا لا تحول دون استخراج ما تضمنته النوازل من مادة

(1) عمر أفا. ـ «قراءة تاريخية في الواح قبائل سوس والأطلس الصغير»، مجلة آفاق لاتحاد كتاب المغرب، عدد 9 سنة 1982 ـ صفحات 39ـ49.

رصينة تستجيب لإغناء الكتابة التاريخية في إطار منهجي يستعين ببعض السوابق في الميدان[2]، بحيث يمكن معالجة النوازل في ثلاث مراحل :

1 ـ قراءة فقهية لنصوص الفتاوي ؛

2 ـ دراسة الجانب التاريخي بقصد التحديد الزماني والمكاني وتحديد طبيعة الوقائع ؛

3 ـ استخراج نوع المادة الإجتماعية والإقتصادية الممكن توظيفها في الكتابة التاريخية.

وليس المقصود في هذا البحث القيام بممارسة جميع مراحل هذا التحليل بخصوص نوازل الكَرسيفي، وإنما نقتصر على قراءة أوّلية نقف فيها عند حدود التعريف بالمؤلف ونوازله واستخراج بعض النتائج والخلاصات.

أولا : نبذة موجزة عن حياة المؤلف

ينتسب العلامة عمر بن عبد العزيز إلى «أكَرسيف» بمنطقة تافراوت بسوس[3] ، واسمه عمر بن عبد العزيز بن عبد المنعم بن محمد بن عبد الرحمان بن داود بن يحيى بن يوسف الكَرسيفي[4] الأرغي[5] ؛ وينتهي نسبه إلى الخليفة عثمان بن

(2) محمد حسن. ـ «الريف المغربي في أواخر العصر الوسيط : مدخل لدراسته من خلال نوازل المعيار للونشريسي». ضمن **أشغال المؤتمر الثالث لتاريخ وحضارة المغرب العربي**، منشورات جامعة وهران (الجزائر)، 1987. ج1، ص. 91–101.

(3) هناك موقع آخر يسمى كَرسيف يوجد قرب مدينة تازة بالمغرب الشرقي.

(4) الكَرسيفي. تَرَتَّب عن النسبة إلى أكَرسيف هذه خلط بين شخصيتين كلاهما يسمى عمر الكَرسيفي. وقد نشر ليفي بروفنسال رسالة عن الحسبة لشخص يدعى عمر الكَرسيفي، في **المجلة الأسيوية**، عدد 224 لسنة 1934، ص. 185، ثم قامت الباحثة راكل أربي بتقديم هذه الرسالة في مجلة **هسبريس**، أعداد 1، 2، 3، لسنة 1960، دون أن تضيف لترجمته أي جديد. وقد عمق هذا الخلط ما جاء في مقال لعبد الرحمان الفاسي في مجلة **المناهل**، عدد 24، سنة 1982، صفحات 94–106، حيث نسب صاحب رسالة الحسبة إلى أكَرسيف بسوس بحجة وجود أسرة عالمة عريقة بهذا الموقع، مما يوهم أن الأمر يتعلق بشخصية واحدة. والواقع أن صاحب الرسالة المذكورة ينتمي إلى فترة سابقة جدا عن فترة القرن الثامن عشر التي ينتمي إليها الكَرسيفي صاحب النوازل التي نحن بصددها، كما أن صاحب رسالة الحسبة ينطلق في تأليفه من منطلق حضري، على حين عالج تأليف صاحب النوازل قضايا تنتمي في عمومها إلى بادية سوس بالخصوص.

(5) انظر ترجمة الكَرسيفي الأرغي المفصلة لدى : محمد المختار السوسي. ـ «**المعسول**»، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1960، ج 17، ص. 78 وما بعدها، وج 11، ص. 323، وفي بداية مخطوط «**الحضيكَيون**» لمؤلفه عبد الرحمان الجشتيمي.

عفان[6]. ولد في أسرة علمية عريقة، عرفت استمرارا برجالاتها في مجال العلم دون انقطاع أزيد من تسعة قرون، أي منذ القرن السادس الهجري (الثاني عشر للميلاد) إلى الآن، حيث لم يعرف المغرب من الأسر من كان له هذا الإستمرار ـ كما يقول المختار السوسي ـ إلا أسرة آل الفاسي بفاس وأسرة الكَرسيفيين بسوس[7]. وقد ترجم في «**المعسول**» للعديد ممن نبغ من رجالات العلم بأكَرسيف[8]، بل أُلِّفت في ذلك كتب خاصة بتراجم هؤلاء[9].

أما بخصوص عمر بن عبد العزيز، فقد أشادت الكتابات التي ترجمت له بعلوٍّ كعبه في مجال العلم والمعرفة : ذكر الجشتيمي أنه «من المحققين في فنون العلم، فقهاً ونحواً ولغة وحساباً وتفسيراً وحديثاً وبياناً ومنطقاً وتصريفاً»[10]، وكان مشاركا في شتى الفنون، وقد نال من شيوخه إجازات كثيرة من بينها إجازة العلامة محمد الحضيكَي صاحب كتاب «**الطبقات**». وقد أجازه في أواخر ذي الحجة 1178[11]. وقد تخرج على شيوخ سوس ودرعة وسجلماسة، كما انتقل إلى فاس فتلقى عن شيوخها أمثال العلامة عبد القادر بن علي الفاسي وسيدي عبد الوهاب الفاسي.

عصر الكَرسيفي

وإذا لم تذكر الكتابات تاريخ ولادة الكَرسيفي، فإن عصره يوافق عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله (1171ـ1204هـ/ 1757ـ1790م) وبداية عهد السلطان مولاي سليمان، حيث عاش معظم التطورات التي عرفها سوس والجنوب المغربي في القرن الثامن عشر، نتيجة للتحول التجاري والإنحسار الإقتصادي اللذين صاحبا فترة تأسيس مدينة الصويرة ومرساها من قبل السلطان محمد بن عبد

(6) محمد بن أحمد الحضيكَي. ـ **طبقات الحضيكَي** عند ترجمة أبي بكر بن عمر الأمدي التملي، من المخطوط (نسخة سيدي أحمد بن المحفوظ الأدوزي رحمه الله)، ص. 82.

(7) محمد المختار السوسي. ـ **المعسول**، (م.س)، ج 17، ص. 43.

(8) ترجم المختار السوسي لما يقرب من مائتين من رجالات العلم بهذه الأسرة (انظر **المعسول**، ج 17، ص ص. 43 و204).

(9) منها **سلوة الأسيف في العلماء المنسوبين إلى أكَرسيف**، لمؤلفه محمد بن عبد الله الأسكَاوري التيملي (انظر: **دليل مؤرخ المغرب**، ج 1، كتاب رقم 176).

(10) عبد الرحمان الجشتيمي. ـ **الحضيكَيون**، مخطوط خزانة دار إيليغ بتازروالت، ص. 5.

(11) محمد المختار السوسي. ـ **المعسول** (م.س)، ج 11، ص. 323. وقد ذيل بها الكَرسيفي إحدى نسخ نوازله: **الأجوبة الروضية**.

الله سنة 1178 هـ/1765 م، لتكون بديلا عن مرسى أكَادير الذي أمر بإغلاقه نهائيا في وجه التجارة الأجنبية لوضع حد لحركات التهريب التي يمارسها التجار الأجانب هناك، وبالتالي لإيقاف نشاط بعض الزعامات المحلية من أمثال الطالب صالح، مما كان يتم عن طريق هذا الميناء[12].

وعلى أثر إغْلاق مرسى أكَادير ورحيل التجارة عنه إلى مرسى الصويرة وتشجيع المخزن للأوربيين على إقامة علاقات اقتصادية مع هذا الميناء الجديد، أصبيت منطقة سوس باضطراب شديد ازدادت حدته بعد وفاة السلطان محمد بن عبد الله، مما يتجلى في قيام الثائر «بوحلاس» في المنطقة[13] الذي حاول أن يتقلد الحكم مدعيا أنه من أبناء السلطان محمد بن عبد الله، وذلك قبل أن تستقر الأمور للسلطان مولاي سليمان؛ كما زاد من حدته ما عرفه المغرب عموما في مطلع القرن التاسع عشر من انتشار وباء عظيم[14] شمل جميع الجهات وذهب ضحيته عدد هائل من سكان البلاد، وكان عمر بن عبد العزيز الكَرسيفي من بين عشرات العلماء الذين لقوا مصرعهم من جراء هذا الوباء سنة 1214هـ/ 1799ـ1800م.

ونظرا لأن منطقة سوس كانت تضطلع بدور الوسيط في تجارة القوافل بين بلدان إفريقيا الغربية وشمال البلاد وموانئ أوروبا، فقد كان لتحول مركز الإتجار عنها أثر سلبي انعكست نتائجه ليس على المستوى التجاري وحركة المواسم والأسواق فحسب، بل أيضا على مستوى الإنتاج الفكري وحركة التأليف، إذ بدأ الإهتمام بالقضايا المتعلقة بشؤون الإقتصاد المحلي حيث نشاط نوع من المعاملات العقارية وبالخصوص ما عرف بـ«بيع الثُّنيا والوصية»، وكذا الإهتمام بتحديد قيم النقود وصرفها، وبتحقيق مقادير الموازين والمكاييل وما يتصل بها من قضايا ونوازل.

---

(12) عمر أفا. ـ «الأبعاد التاريخية لاقتصاد أكَادير في القرن التاسع عشر»، ضمن **أعمال ندوة أكَادير الكبرى ، المحور التاريخي**، منشورات كلية الآداب بأكَادير، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1990، ص. 231ـ246؛ وانظر كذلك : محمد الصديقي. ـ **إيقاظ السريرة لتاريخ الصويرة**، مطبعة دار الكتاب، الدار البيضاء (د.ت)، ج 1، ص. 15، 16، 21؛ وانظر كذلك مراجع هامش 42 من هذا البحث.

(13) السملالي محمد بن أحمد الأدوزي. ـ **نزهة الجلاس في أخبار بُوحلاس**، مخطوط الخزانة الحسنية رقم 4625. وقد اختصره محمد المختار السوسي في كتابه **المعسول**، ج 5، ص. 142 وما بعدها.

(14) محمد الأمين البزاز. ـ **تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرن الثامن عشر والتاسع عشر**، منشورات كلية الآداب بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1990، ص. 85.

مؤلفات الكَرسيفي

أنتج الكَرسيفي عدداً وافرا من المؤلفات العلمية الدقيقة التي تعبر عن تلك الظرفية التاريخية التي عاشتها منطقة سوس، كما تعبر عما وصل إليه الكَرسيفي من تفوق بين معاصريه. وقد تم الكشف عن كثير من هذه المؤلفات[15] وهي ما تزال مخطوطة، ندرج منها ما يلي :

1 ـ **الأجوبة الروضية في مسائل مرضية في البيع بالثُّنيا والوصية** (مخطوط).

2 ـ **رسالة في تحرير السكك المغربية في القرون الأخيرة** (مطبوع).

3 ـ **رسالة في تحقيق أوزان النقود في سوس** (مطبوع).

4 ـ **رسالة في اقتناء الموازين الكيلية الشرعية وتحقيقها** (مخطوط).

5 ـ **رسالة في تحقيق المُدّ والصاع النبويين وصنعهما من النحاس** (مطبوع).

6 ـ **أرجوزة في قسم التركات على الحبات والحبوب** (مطبوع).

7 ـ **شرح الأرجوزة في قسم التركات على الحبات والحبوب** (مطبوع).

8 ـ **رسالة في السعاية عن حقوق المرأة من كسب الرجل** (مخطوط).

9 ـ **الكوثر الثَّجَّاج في نظم مختصر المدخل لابن الحاج** (مخطوط).

10 ـ **الدرر في النظائر من مسائل المختصر** (مخطوط).

11 ـ **كفاية المؤونة في فهم المعونة : مختصر كتاب معونة الإخوان** (مخطوط).

---

(15) حاولنا الحصول على أغلب نسخ هذه التآليف، وما تزال تفاجئنا تآليف جديدة. وقد نشرنا بعد التحقيق مؤلفين وهما : «رسالة في تحرير السكك المغربية في القرون الأخيرة»، و«رسالة في تحقيق أوزان النقود بسوس». انظر بخصوص هذين المؤلفين : عمر أفا. ـ **النقود المغربية في القرن الثامن عشر، أنظمتها وأوزانها في منطقة سوس**، منشورات كلية الآداب الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1993، ص. 133 وما بعدها. كما نشر المختار السوسي ضمن كتاب **المجموعة الفقهية في الفتاوي السوسية**، المؤلفات أعلاه رقم 3، 5، 6، 7، 16، 17. ونشر الأزاريفي قسما من «الأجوبة الروضية ـ الوصايا ـ» في كتابه **المنهل العذب السلسبيل (م.س.)**، ج 3، ص ص. 69ـ85. ويمكن تتبع لائحة بعض هذه المؤلفات ضمن كتابات المختار السوسي : **سوس العالمة**، ص. 195؛ **خلال جزولة**، ج 2، ص. 47، ج 3، ص. 69، وغيرها؛ وضمن كتاب عبد الله كَنون **النبوغ المغربي في الأدب العربي**، طبعة بيروت، 1961، ص. 301. وقد أشرنا إلى المطبوع والمخطوط من هذه المؤلفات وأغفلنا ما لم نطلع عليه بعد.

12 ـ عنوان الإبانة والتبيان في نقض فتوى الرَكَراكَي التملي ابن ساسان.

13 ـ شرح الأربعين النووية.

14 ـ منظومة في بعض المعاملات.

15 ـ مؤلف في مسائل جرت فيها المذاكرة بينه وبين الفقيه محمد بن علي (لعله الروضي).

16 ـ فتوى في مسائل عن إخراج زكاة الفطر (مطبوع).

17 ـ فتوى حول ضرورة لبس الإحرام عند الدخول إلى مكة لغير نِيَّة الحج والعمرة (مطبوع).

18 ـ نظم في بيان منازل الشمس الفلكية، مطلعه :

مقـدار مُكث الشمس في المَنَازِلِ مختلِفٌ فيــه لـ «كبٌّ» حَمَــلِ

وهكذا يتجلى من خلال هذه اللائحة أن الكَرسيفي كان يتميز بين معاصريه بالإبداع في تناول الموضوعات الحديثة، كموضوع النقود والأوزان والمكاييل ومختلف المقاييس، فضلا عن قضايا ونوازل تتعلق بالجوانب المادية من الحياة الإجتماعية. وقد خصص لذلك كلّه تآليف مركّزة ودقيقة. ومن حيث أسلوبُه ومنهجيتُه في التأليف، فقد تحرر من قيود استعمال النصوص التقليدية والإسراف في تكرارها، على عكس ما هو عليه كثير من معاصريه من الفقهاء ؛ وكان يلتزم منهجية علمية في الإعتماد على الوثائق وتوظيف المراجع لبناء موضوعاته، كما يعتمد على المنطق وعلى الأسلوب الجدلي واستعمال الفكر، مما نجده يتردد في كثير من عباراته أمثال قوله : «بحثنا هذه المسألة بنور الفكرة وتأملناها حق التأمل»، وقوله «أخذنا ذلك من مفهوم كلامهم وإشاراتهم»، «وهذا ما ظهر لنا اجتهادا بعد البحث عنه في المظان فلم نجد حكمه»، «وأن كلامنا سالم من المناقضة والتخليط المتوهمين»، «فإن العقول ما تزاحمت على أمر غامض إلا استخرجته».

وبالرغم من إعماله آلفِكْرَ، فإنه لا يهمل الإستشهاد في معرض حديثه ـ بقلة ـ بالنصوص التشريعية وبالقواعد الأصولية والمنطقية مثل «الضرورات تبيح المحظورات»، «والعلة تدور مع معلولها وجودا وعدما»[16].

نكتفي إذن بهذا التعريف الوجيز بالكرسيفي ونسوق الحديث إلى نوازله.

(16) اقتبسنا هذه العبارات من كلام الكَرسيفي في كتابه **الأجوبة الروضية**... ص ص. 20، 22، 28، 37.. (حسب المخطوطة في الهامش 17 التالي من هذا البحث).

ثانيا : التعريف بنوازل الكَرسيفي

وضع الكَرسيفي لكتابه عن النوازل عنوان «**الأجوبة الروضية عن مسائل مرضية في البيع بالثنيا والوصية**»[17]؛ وعن أسباب تأليفه يقول : «وقعت بيننا وبين أفاضل الوقت وعلمائها مذاكرة في مسائل عويصة، فأنتجت لنا ولهم فهما لم يكن عندنا قبل ــ ولله الحمد ــ ثم إنه بدا لنا جمعها، وجمعناها من قراطيسها المفرقة في هذه الأوراق، خوف ضياعها ورجاء بركة دعاء من ينتفع بها [...] ممن يقف عليها، وذلك بعد أن طلبه منا بعضُ الإخوان المحبين في العلم، الراغبين في تحصيله»[18].

إن عنوان هذه النوازل يحدد بوضوح الموضوع الذي انصبت عليه المعالجة. فإذا كانت النوازل الفقهية بصفة عامة تعكس اهتمامات المجتمع في مرحلة من مراحله التاريخية، فإن الِاهتمام ــ في هذه النوازل ــ بنوع خاص من البيع وهو بيع الثنيا والوصية، له مساس بقضية دقيقة تتصل بتوظيف إحدى وسائل الإنتاج في مجال التبادل التجاري، وهي الأراضي العقارية بعد التحول الذي حصل بالنسبة للبضائع التجارية عن منطقة سوس. وسنعود لهذا الجانب بعد حين.

القراءة الفقهية للنص

من خلال المخطوطة التي قرأناها[19]، نجد أن الكَرسيفي ينتهج أسلوبا جديدا في كتابة النوازل سماه «المذاكرة»، بحيث تمرُّ أغلب النوازل بثلاث مراحل تتلخص في : تناول النازلة من قبل أبي عبد الله محمد بن علي الروضي الهشتوكي الوديمي الذي اشتهرت هذه النوازل باسمه («**الروضيات**»)، ثم يناقشها الكَرسيفي من وجهة نظره في مرحلة ثانية، وأخيرا يعقد مقارنة لاستخراج حصيلة المناقشة في مرحلة ثالثة. وبهذا النهج استطاع أن يثري المضمون. وقد التزم نفس النهج في القسمين المخصصين للبيوع والوصايا، بينما اعتبر القسم الأخير ملحقات لتعميم الفائدة.

---

(17) اعتمدنا في القراءة على مخطوطة **الأجوبة الروضية**... التي زودنا بها المرحوم القاضي الحسن بن أحمد السملالي بدائرة بيوكَرى، وهي بنسخ والده أحمد بن محمد التغاتيني بزاوية تيمكَيدشت أواسط ربيع الثاني 1299، وتممناها من نسخة المرحوم محمد العثماني، كما استعنا بمخطوطة أخرى أقدم زودنا بها السيد مصطفى الناجي الكتبي، وهي بنسخ محمد بن علي الروضي بتاريخ 1209 هـ، وهذه الأخيرة هي التي أثبتنا صفحاتها هنا، لقدمها وأهمية ناسخها.

(18) عمر بن عبد العزيز الكَرسيفي. ــ **الأجوبة الروضية**...، مخطوط، (م.س)، ص. 20.

(19) انظر الهامش 17 من هذا البحث.

الصفحة الأولى من مخطوط «الأجوبة الروضية» للكَرسيفي

(نسخة القاضي السيد الحسن السملالي رحمه الله، وهي نسخة غير كاملة)

الصفحة الأخيرة من «الأجوبة الروضية» (تتمة من نسخة الأستاذ مَحمد العثماني رحمه الله).

وبهذا الإعتبار، يمكن أن نضع التصنيف الكمي لمجموع هذه النوازل حسب المخطوطة المستعملة على الشكل التالي :

موضوع النوازل	عددها	عدد الصفحات
البيع بالثنيا	12	15
الوصايا	13	12
مسائل أخرى ملحقة	24	21
المجموع	49	48

ويبدو في هذا الجدول عدم وجود توازن كمي في حجم الأجوبة. فمن الأجوبة ما يمتد على طول خمس صفحات بكاملها، بينما يقتصر بعضها على أربعة أسطر فقط. وإذا كان هناك تقارب بين عدد نوازل البيوع بالثنيا وعدد الوصايا، فإن «**الفوائد**» الملحقة بها، كما يسميها المؤلف، تكاد توازي الصنفين معا.

وعندما نتجاوز الجانب الكمي لهذه النوازل ـ دون البحث في دلالته العددية، لأننا حملنا ذلك على مجرد تراكم عفوي ـ، فإن مضمون النوازل يختلف عمقا وبساطة : فعلى حين نجد بعض الأجوبة تَصدرُ على شكل أحكام بسيطة دون عناء، فإن أغلب الأجوبة لا تصدر في النازلة إلا بعد معالجة عميقة، يُبَيِّن فيها النوازلي مقدار تضلُّعه وطول باعِه في استعمال مدركاته الفقهية، مع توظيف عدد من المصادر. غير أن المصادر المستعملة لا يتقيد فيها هؤلاء بالإنسجام والوحدة المطلوبين، سواء في الزمان أم في المكان أم في الموضوع أيضا، ولكننا نستطيع تصنيف مصادرهم إلى مصادر عامة ؛ مثل : «**موطأ**» الإمام مالك (ت 179هـ) و«**مختصر خليل**» وشراحه العديدين، إلى جانب كثير من النوازل التي تنتمي إلى مختلف العهود والأماكن، وإلى مصادر محلية تهم منطقة سوس بالذات، وهي غالبا من كتب الفتاوي مثل فتاوي أحمد العباسي السملالي (ت 1152هـ)، وأجوبة أحمد بن سليمان الرسموكي (ت 1133هـ)، وأجوبة عيسى السكتاني (ت 1061هـ)، وسعيد الهوزالي (ت 1001هـ) والحسن بن عثمان التِّمْلِي (ت 933هـ).

النوازل بين الشرع والعرف

على الرغم من كون الفقهاء يعتمدون في معالجة النوازل على استعمال النصوص الشرعية التقليدية، القرآن والحديث والنصوص الفقهية، فإن الغالب فيما يصدرونه من الأجوبة والأحكام هو الإعتماد على أعراف الناس وتقاليدهم.

وفي إطار النوازل التي نعالجها، تظل الأعراف والعادات والممارسات المطبقة في الحياة اليومية فارضة وجودها على الجانب النظري من هذه النوازل، وبالخصوص في المجال القروي؛ مما يؤكد مدى التصاق الكتابة في النوازل بالواقع[20] وكونها تعتبر مصدرا حيويا لكتابة التاريخ.

وقد فتح الفقهاء نافذة واسعة على الجانب العرفي من النوازل وأكّدوا على ضرورة تقديم الأعراف والمقاصد على الأحكام نظرا لما تتعرض له الأحكام من اختلاف في تبدُّل الأزمان والأشخاص والبلدان. وفي هذا الصدد، يقول الكَرسيفي إن «التمسك بالأحكام حمق وجهالة، فإن الأحكام تختلف حسب الأزمان والأشخاص»[21]؛ ويقول الحسن بن عثمان التملي (ت 933هـ) في أجوبته : «من الواجب حفظ الأعراف والمقاصد، لأنهما مقدمان على الألفاظ المُتَصَدّرة من الموثقين المألوفة لديهم ؛ قال في «**السلمونية**»: لا يجوز للقاضي أن يتقدم للقضاء في بلد لم يتقن أعرافها ؛ وقال السوداني على خليل : تَتَبُّع النصوص وترك الأعراف ضلال وإضلال، وفي أمهات الوثائق ما يماثل ذلك»[22]. وقد تصدى الكَرسيفي لإحداث التوازن الضروري بين المضمون الظاهري للوثائق وما انطوت عليه تلك الوثائق من الأعراف، وذلك لتصحيح المسار من حيث توظيف هذه الأعراف عند غياب البيِّنة، فيقول : «حفظ الأعراف والمقاصد صحيح [...] لكن لا تعرف المقاصد إلا من ألفاظ الموثقين وليس مما انطوت عليه الضمائر من الأعراف، ولذلك فلا يوخذ بالأعراف والمقاصد إلا إذا فقدت البينة على صدق دعوى أحد المتخاصمين، فحينئذ ينظر إلى ما هو عرف الناس في تلك المعاملة فنحكم به، وإذا قدم أحدهما بينة فلا مكان للعرف حينئذ ولا حكم له ولا اعتبار»[23]. وقد وظف الكَرسيفي

---

(20) محمد حسن. ـ «الريف المغربي أواخر العصر الوسيط» (م.س.)، ص. 95، هامش 2 من هذا البحث.

(21) عمر بن عبد العزيز الكَرسيفي. ـ **الأجوبة الروضية...** (م.س)، ص. 52.

(22) **نفسه**.

(23) **نفسه**، ص. 53.

الأعراف في كثير من حالات البيوع والوصايا وغيرها انطلاقا من هذا التصحيح.

موضوع نوازل الكَرسيفي

البيع الثنيوي والوصايا هو الموضوع الذي عالجته نوازل الكَرسيفي، وإن تقديم تعريف بهذا الموضوع سيفيدنا في إدراك بعض الاِستنتاجات التي نود أن نخرج بها من هذا العرض.

فالثنيا في اللغة، هو ما استثنيته من الأشياء؛ وهو اصطلاحاً المنهي عنه في البيع، وهو أن يُستثنى في العَقد شيء مجهول يَفْسُد به البيع[24]. وفي الحديث : «نهي عن الثنيا إلا أن تُعلم»[25]. وقد عُرف هذا النوع من البيوع بأسماء عديدة منها : **بيع الثنيا، وبيع الرهن، وبيع الإقالة، والبيع المشروط، والبيع الفاسد.** والذي يَفسُد بموجبه هذا البيع : كون البائع يشترط أن يسترد مِلكه إذا أحضر الثمن حسب تعريف ابن عاصم للثنيا بقوله :

والشرح للثنيا : رجوع مِلك مَن   باع إليه عند إحضار الثَّمن[26]

ذلك أن العَقد يُذكر فيه أن البيع يعتبر ــ في الظاهر ــ بيعا صحيحا قاطعا أبداً، ولكنه ــ في الباطن ــ مشروط، والشرط مما تنعقد عليه الضمائر، «وإن هذا الشرط منهي عنه، والمنهي عنه بالجزم حرام»[27].

ويذكر جميع أصحاب النوازل أن هذا النوع من البيوع اتسع نطاقه و«عمت به البلوى في الإقليم السوسي»[28]، لكن العلماء ــ كما يقول الأزاريفي ــ «قاموا

---

(24) هذا التعريف رجعنا فيه إلى **لسان العرب**، مادة (ثني).

(25) الحديث : **نفس المرجع** والمادة (لسان العرب).

(26) أبو بكر بن محمد الغرناطي الأندلسي ابن عاصم. ــ **تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام** : (العاصمية) ضمن مجموع المتون، الطبعة الحجرية بفاس (د.ت).

(27) الكَرسيفي. ــ **الأجوبة الروضية** (م.س)، ص. 29.

(28) هذه العبارة ترددت في جميع نوازل العلماء السوسيين عند ذكر بيع الثنيا في مختلف العهود (انظر مرجع هامش 44 من هذا البحث)، ونرى من المفيد أن ننقل هنا ما اشتهر عن هذا البيع في مراسلة شعرية بين الفقيهين سيدي أحمد بن عبد الرحمان الجشتيمي وسيدي العربي الأدوزي تناولت مسألة بيع الثنيا، فكانت البداية سؤالا من الجشتيمي من 85 بيتا شعريا، فأجابه الأدوزي شعرا بنفس البحر والقافية وعدد الأبيات، كما راجعه الجشتيمي في 30 بيتا، وهذه المراسلة مشهورة ومنتشرة في المدارس العتيقة بجبال الأطلس الصغير وسوس، ومنها كون هذه الظاهرة قديمة كما يقول الجشتيمي : =

بالنكير على من يتعاطى بيع الثنيا في الأصقاع السوسية»[29]. وقد أفتوا في نوازلهم بتحريم هذا النوع من البيوع قطعا ولم يَرِدْ جوازه «إلا في بعض المحاورات»[30].

وكان يتعلق ببيع الثنيا العديد من مشاكل الأحباس والوصايا وغيرها.

أما الوصايا، فقد عرّفها الفقهاء بأنها «عقْدٌ يوجب حقاً في ثلثِ مالِ عاقدِه ويلزم بموته»[31]، حيث يحق لصاحب المال قبل وفاته أن يعقد لمن يشاء في ثلث ماله، وينضبط هذا التعريف لقاعدة شرعية تحدد أن «لا وصية لوارث ولا وصية في أكثر من ثلث المال»[32].

وقد ربطت النوازل بين الوصايا والحبس، لما بينهما من صفة العطاء : «فالحبس ـ كذلك ـ إعطاء المنافع على سبيل التأبيد أو على مدة معينة»[33].

وكانت وصايا بلاد سوس وحبسها إنما تهدف إلى تمليك الأبناء دون البنات، وجوّز الفقهاء للأبناء بيع الوصايا في زمن العسر، ويدخل هذا في إطار العسر الاقتصادي الذي أصاب منطقة سوس في هذه الفترة. وقد أكد الكَرسيفي ذلك

= ...رأى البيع بالثنيا تلقته بالرضى   بأوطانه أقوامه منذ أزمان
فهل من مقال بالجواز ترونه ؟   وهل من دليل تعرفون وبرهان ؟
وضمن إجابة الأدوزي يقول :
... يُسائل عمّا عمَّ بلواة قطرَنا   من البيع بالثنيا ويدعو لتبيان
ويؤكد قدم انتشاره بقوله :
وذا العرف في أجبَال بَربر سُوسنا   وفي سَهلها مسترسلٌ منذ أزمان
وذكر إجماع العلماء على تحريمه فقال :
فكُل عليم ثاقبِ الذهن صالح   رَمى البيع، في الثنيا بشرط، بحرمان

(29) محمد بن أبي بكر الأزاريفي. ـ **المنهل العذب السلسبيل** : شرح العمل السوسي للجشتيمي، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1979، ج 2، ص. 44.

(30) **نفسه**.

(31) صالح عبد السميع الأزهري. ـ **الثمر الداني في تقريب المعاني** : في شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، القاهرة، مطبعة عاطف (د.ت)، ص. 484.

(32) ورد هذا في **صحيح الإمام البخاري** في : «باب : لا وصية لوارث»، وفي **صحيحه** أيضا في حديث : سعد بن أبي وقاص : «قال : قلت يا رسول الله، أوصي بمالي كلّه، قال : لا، قلت : فالشطر، قال : لا، قلت فالثلث، قال : فالثلث، والثلث كثير ؛ إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم فقراء يتكففون الناس..».

(33) الأزهري. ـ **الثمر الداني**... (م.س)، ص. 501.

بقوله : «ووصايا بلادنا هذه السوسية إنما تحبس على بني البنين وعقبهم إلى انقراض الدنيا»[34] (دون البنات)، ويقول : «وقد نص الشيخ سيدي محمد الخرشي على جَوَاز الحبس لبني البنين دون بنات بنيه، فدلّ ذلك على أن وصايا بلادنا صحيحة لا يتطرق إليها الفساد»[35].

وبصدد جواز بيع الحبس، يقول الكَرسيفي : «وكأن المحبس يقصد إخراج الإناث، لا وجه الله، فأباحوا للذكور بيعها في زمن عسرتهم، وذلك من الشروط الجائزة التي يجب أن تراعى»[36].

ثالثا : خلاصات ونتائج عامة

لقد حاولنا أن نوضح في هذا الموضوع ملامح لمخطط يستهدف الإستفادة من رصيد النوازل من المعلومات وتوظيفه في الكتابة التاريخية ؛ وبهذا الصدد، اعتبرنا ما قدمناه عن عصر المؤلف تحديدا أوليا لزمان النوازل ومكانها، وتحديدا للظرفية التي أنتجتها، كما اعتبرنا ما قدمناه من التعاريف قراءةً فقهية أولية لهذه النوازل. أمَّا استخراج المادة التاريخية، فهو جمع رصيد تفرقت أوشامه في مختلف هذه النوازل مع ترتيب معطياته الإجتماعية والإقتصادية قبل توظيفها في مجال الكتابة التاريخية. وقد تمكَّنَّا عبر نوازل الكَرسيفي من الحصول على معطيات تهم تاريخ المغرب في القرن الثامن عشر، بدءاً من موضوع المقاييس والأوزان، والسكة والصرف، وانتهاء بحركة البيع والتجارة وظرفها، لاسيما بعد إغلاق ميناء أكَادير وإنشاء ميناء الصويرة. ونكتفي بديلا عن تلك المعطيات بتقديم استخلاصات عامة، فيما يلي :

1 ــ ارتكزت جميع النوازل في مؤلف الكَرسيفي، «**الأجوبة الروضية**»، على أهم وسيلة من وسائل الإنتاج الإقتصادي، وهي الأرض. فجميع هذه النوازل تدور حول الأملاك العقارية، والدور، وغلات الأشجار والأغراس، وفي مثال واحد حول السلاح (مكحْلة : بندقية) كوسيلة للدفاع عن الأرض، ذلك أن الأرض هي الركيزة الأساسية في منطقة سوس وغيرها من جهات المغرب، إذ يعتمد عليها السكان اعتمادا

(34) الكَرسيفي. ــ **الأجوبة الروضية**... (م.س)، ص. 53.
(35) **نفسه**.
(36) **نفسه**، ص. 55.

كليا في غالبية البوادي المغربية : فبالاعتماد على النشاطات الفلاحية والإستفادة من غلات الأرض وممارسة الأنشطة الرعوية، يتم الاكتفاء الذاتي اقتصاديا بين سكان هذه المناطق، ويتحقق هذا الاكتفاء بإعادة توازن محلي في التوزيع والتبادل بواسطة الأسواق الأسبوعية والمواسم التي تعقد في أوساط هذه القبائل.

2 ـ ترتكز جميع هذه النوازل على عنصر المال (النقود) وترويجه، كما ترتكز على نوع خاص من التجارة، وهو «البيع الثنيوي» الذي يجعل استعادة الأرض ممكنة عند الحصول من جديد على ذلك المقدار من المال.

وهكذا يحقق هذا النوع من البيع هدفين: أحدهما أن أصحاب الأموال يعتبرون البيع قطعياً في الظاهر، مما يشكل ضمانة تخوِّل لهم استغلال الأرض مع إمكان استعادة المال المدفوع، فيغدو هذا المال وكأنه ـ حسب التعبير الفقهي ـ «سلف جرَّ نفعا»؛ والهدف الثاني أن البائع يضمن، في الباطن، استرداد أملاكه العقارية التي يعتبرها مجرد رهن لدى المشتري، فيسعى للحصول على تلك الأموال وبالتالي لاسترداد أملاكه(37)، علما بأن الأموال في هذه الفترة من القرن الثامن عشر كانت قليلة الوجود نسبيا، فضلا عن تدهور أسعار صرفها. وبصدد ذلك، يذكر الكَرسيفي ـ في النوازل ـ أن أسعار النقود انخفضت بعشرين في المائة عن قيمة سابقتها(38) : إذ كانت خمسون موزونة(39) من سكة سيدي محمد لا تقابل سوى أربعين موزونة من سكة جده مولاي إسماعيل أو أربعين موزونة من السكة الكتامية، وهي سكة محلية(40). وقد استفدنا من معلومات الكَرسيفي عن النقود خلال هذه النوازل عدة جوانب، منها تصور مدى انخفاض سعر النقود، ومنها معرفة أنواع النقود الرائجة في هذه الجهات، وهي كلها نقود فضية وليست ذهبية، وبالتالي معرفة ماهي السكك الرائجة في هذه المنطقة، وهي : سكة سيدي محمد بن عبد الله وسكة

---

(37) شريطة ألا يحدث المشتري في الأرض ما يفوتها ويعتبر من المفوتات : البناء أو القسمة أو الغرس.

(38) الكَرسيفي. ـ **الأجوبة الروضية...** (م.س)، ص. 4.

(39) الموزونة تساوي ربع أوقية والمثقال يساوي عشرة أواق. للمزيد من المعلومات حول حسابات هذا الصرف، انظر : عمر أفا. ـ **مسألة النقود في تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر** (م.س)، ص ص. 167، 168 وما بعدها؛ وانظر كذلك : عمر أفا. ـ **النقود المغربية في القرن الثامن عشر، أنظمتها وأوزانها في منطقة سوس**، مع تحقيق رسالتين في النقود والأوزان لعمر بن عبد العزيز الكَرسيفي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1993 بدءا من الفصل الثاني.

(40) عمر أفا. ـ **مسألة النقود في تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر**، (م.س)، ص. 283.

مولاي إسماعيل والسكة الكتامية. وقد أفَاض الكَرسيفي في التعريف بنقود هذه الفترة من القرن الثامن عشر في تأليف خاص بعنوان «**رسالة في تحرير السكك المغربية**»(41).

3 ـ تعد النوازل انعكاسا صادقا لأحداث المنطقة وظروفها. وهذه الخصوصية تفيدنا في فهم الوضعية المتميزة التي عاشتها منطقة سوس في القرن الثامن عشر، وبالخصوص في جانبها التجاري الذي ذكرنا أننا سنعود إليه. ذلك أن وضعية سوس كان الاِعتماد فيها أساسا على النشاط التجاري، نظراً لكون المنطقة تعتبر صلة وصل في نقل تجارة القوافل بين إفريقيا وشمال المغرب من جهة، وبينها وبين بلدان أوروبا عن طريق مرسى أكَادير التي تستحوذ ـ من جهة أخرى ـ على مختلف مواد التصدير والاِستيراد، فكانت منطقة سوس تسيطر ـ من أجل ذلك ـ على مداخيل مالية مهمة، تستفيد منها بعض الزَّعامات المحلية. وقد أدى شعورُ هذه الزعامات بالتفوق المادي إلى منازعة السلطة المركزية؛ كما هو الشأن بالنسبة لموقف أمثال : القائد الطالب صالح(42) وقد واجه السلطان محمد بن عبد الله هذا الموقف بتأسيس مرسى مدينة الصويرة، وأصدر الأمر بإغلاق مرسى أكَادير في وجه التجارة، ونقل تُجَّارها إلى مرسى الصويرة. وهكذا أصبحت منطقة سوس مجرد منطقة عبور للقوافل التجارية نحو ثغر الصويرة كمركز للتصدير والاِستيراد، ولا تقف هذه القوافل إلا في بعض الأسواق والمواسم التي تصادف فترات عبورها.

عاشت سوس إذن ـ في هذه الفترة ـ وضعية جديدة تمثلت في تقلص النشاط التجاري الخاص بتجارة البضائع، وتولدت عن ذلك تجارة بَدِيلةٌ تتعلق بالأراضي العقارية كوسيلة للحصول على المال. ونظراً للرمزية التي تمثلها الأملاك العقارية اجتماعيا واقتصاديا، فإن أصحابها يرتبطون بها بنوع من الحنين والشهامة، ويسعون للاِحتفاظ عليها بل والدفاع عنها. ولهذه الغاية يمارسون بيعا معقدا هو «بيع الثنيا» الذي يضمن استرجاع الأرض عند إحضار الثمن، بل يزداد الأمر تعقيدا عندما تضاف إليه الوصية والتحبيس، ويسعى الأحفاد لاسترجاع الأرض بما يعتري

(41) انظر المرجع في الهامش 15 من هذا البحث.

(42) محمد المختار السوسي. ـ **خلال جزولة** (م.س)، 1377 هـ، ج 4، ص. 85 وما بعده؛ وكذلك : أحمد بن خالد الناصري. ـ **الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى**، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1956، ج 8، ص. 20؛ وانظر كذلك الهامش 12.

ذلك من تعقيدات لها صلة بنوع البيع وتطورات الأثمان. وقد أعطى الكَرسيفي نماذج ملموسة لتوضيح مقياس التصرف في الأثمان والسلوك المعقد في ممارسة هذا البيع. ونسوق مثالاً واحداً، هو: «أن بستاناً قيمته ستون مثقالا باعه مالكه بيعا فاسدا بثلاثين مثقالا [...] ثم مات هو والمشتري قبل افتكاكه بعد أن أوصى كل منهما بثلث ماله وصية محبسة»(43)، ثم أخذ يجيب عن النازلة ويحلل ما فيها من تعقيد.

وهكذا يتضح أن هذا النوع من الإتجار «الفاسد» كان انعكاسا لوضعية التردي التجاري الذي عاشته منطقة سوس. وينبغي أن نشير هنا إلى أن هذا النوع من البيوع لم يكن جديدا؛ فقد كان معروفا قبل هذه الفترة: ففي القرن السادس عشر نجد أن قاضي الجماعة بتارودانت، سعيد الهوزالي، كان يحاول العمل على قطع التعامل بهذا النوع من الإتجار الفاسد، وذلك سنة 1563(44)، غير أن فترة الكَرسيفي عرفت تفاحش هذا البيع واستفحاله.

4 ـ وآخراً فإن استفحال هذا النوع من البيوع يشهد له ما يمكن الإطلاع عليه من ركام عقود الملكية(45) لدى بعض الأسر الثرية التي استفادت من البيع الفاسد، فكونت رأسمالا عقاريا في المجال القروي. وهذا يعتبر دالا على وجود فئات اجتماعية(46) من أصحاب الثروات في هذه البيئة المقلة؛ غير أن هذه الفئات لم تتح دراستها حتى الآن في أغلب الجهات، ولعل نصوص النوازل الفقهية وعقود الملكية ستسهم بفعالية في هذه الجوانب الإجتماعية والإقتصادية من الكتابة التاريخية.

(43) الكَرسيفي. ـ **الأجوبة الروضية**... (م.س)، ص. 2.

(44) محمد بن أحمد الحضيكَي. ـ **طبقات الحضيكَي**، مخطوط (م.س)، ص. 131.

(45) تخلف عن تكرار عمليات بيع العقار كثير من عقود الملكية. وقد شاهدنا مجموعات من العقود، وهي إما مكتوبة على الواح صغيرة من الخشب وإما مكتوبة على الورق، وقد استغنى عنها أصحابها. وكانت بعض الأسر تضعها في مزاود وتعلقها في بعض الأضرحة احتراما للمكتوب، وشاهدنا مجموعات عرضت للبيع ضمن التحف القديمة.

(46) الفئات الإجتماعية المعنية هي من أصحاب الثروات والنفوذ، سواء أكانت الثروات رمزية كالشرفاء والوجهاء أم كانت مادية، كالتجار والأعيان والأشياخ ممن استفادوا من هذا النوع من الإتجار.

مؤسسة «العافية» بواد دَادْس حسب وثيقة عرفية
(منتصف القرن التاسع عشر)

محمد حمام
كلية الآداب ـ الرباط

حينما كنت أقوم بتحريات ميدانية بوادي دَادْسْ سنة 1978، عثرت على وثائق هامة منها ما هو عائلي خاص ومنها ما هو قبلي[1] صرف يهم قبيلة أيت سدرات[2] الوادي (أيت وَاسِيف) المعروفين اليوم بأيت سدرات السهل. ويمتد تاريخها

(1) وقد حققت البعض منها في إطار بحث الإجازة في التاريخ للسنة الجامعية 1977ـ1978 تحت إشراف الأستاذ العربي مزين.

(2) يشكل أيت سَدْرَاتْ اتحادية قبلية كبرى فيما وراء الأطلس. وتتوزع قصورها وأماكن تواجدها حاليا في ثلاث مناطق رئيسية هي : أعالي وادي دادس (ويعرفون بأيت إيفِيلْ)، ووادي دادس الأوسط (ويطلق عليهم أيت أربعمائة) إضافة إلى رافده امكون (ويسمون أيت إحْيَا). وهؤلاء وأولئك هم الذين يعرفون بأيت واسيف أو أيت سدرات الوادي. أما الفرع الثالث من أيت سدرات، فيتمركزون في أعالي واد درعة جنوب مركز أَكْدْز.

والباحث الذي يريد أن يدرس ماضي هذه القبيلة وتاريخها تعوزه النصوص. ومع ذلك، يبدو أن هذه القبيلة كانت من أقوى الإتحاديات القبلية في هذه السفوح الجنوبية للأطلس الكبير. وخير دليل على ذلك تواجدها بأماكن مختلفة من هذه المناطق الشاسعة. وحسب ج. كوڤرور، فهذه القبائل ربما قدمت إلى مناطق دادس بإيعاز من المخزن الإدريسي. وفي هذا الصدد، تجدر الإشارة إلى أن الرواية الشفوية التي لا تزال متداولة بهذه المناطق تربط أصل هذه القبائل بقبيلة أيت سادن القريبة من فاس مهد الدولة الإدريسية. وحسب نفس الرواية، فإن أيت سدرات شدوا عضد مولاي بوعمران ـ أحد أحفاد إدريس الثاني ـ الذي آل إليه حكم هذه المنطقة في فترة يصعب تحديدها بالضبط. وبمجرد استتباب الأمن له بنفس المنطقة ـ تقول نفس الرواية ـ قام ببناء زاوية لا تزال تعرف باسمه (زاوية مولاي بوعمران) على الضفة اليمنى لواد دادس الأوسط، وهي زاوية يقام بها موسم سنوي في عاشوراء. راجع :

G. Spillmann, **Villes et Tribus du Maroc**, **VI-IX**, **Tribus berbères**, **t. II**, **Districts et tribus de la haute vallée du Dra**, **Honoré Editeur**, **Paris**, **1931**, **p. 65** ; G. Couvreur, «La vie =

ما بين الفترة الواقعة بين الثلث الأخير من القرن الثامن عشر[3] وبداية القرن العشرين. وتتفاوت أهميتها بتفاوت المواضيع التي تتضمنها. ومن هذه المجموعة من الوثائق تتميز وثيقتان بالنظر لتميز الموضوع الذي تثيرانه، ألا وهو موضوع الأمن والسلم بالبادية. وجدير بالإشارة إلى أن إحداهما تم نشرها ضمن بحث مشترك[4] قمت به مع صديقي وزميلي الأستاذ عبد العزيز توري ؛ وذلك في إطار بحث تاريخي – أركيولوجي يهم منطقة واد دادس. أما الوثيقة الثانية التي تتطرق لنفس الموضوع، فهي التي اقترح أن تكون محور هذه المداخلة.

وهذه الوثيقة هي عقد عرفي مؤرخ في سنة 1267هـ/1849–1850م تم نسخه بخط بارز على ورق غليظ شيئا ما يوجد في حالة جيدة، طوله 22 سم وعرضه 13,5 سم[5].

وما يسترعي الانتباه منذ الوهلة الأولى أن أسلوبها غير سليم تتخلله بعض التعابير والمصطلحات التي قد تبدو غريبة وصعبة الفهم. والمتمعن في ذلك – وخاصة الذي له إلمام باللغة الأمازيغية – يدرك أيما إدراك أن تلك الكلمات والتعابير وكذا صياغتها مستعارة من اللغة الأمازيغية. ولا غرابة في ذلك، لأن اللغة الأمازيغية كانت – ولا تزال – لغة التخاطب اليومي بهذه المنطقة. والملاحظ عموما على وثائق نفس المنطقة أن نساخها كلما استعصى عليهم تعبير ما باللغة العربية الفصحى، لجأوا إلى صياغته بكلمات ومصطلحات من لغتهم الأم. وهذا ما يجعل قراءة مثل هذه الوثائق قراءة صحيحة، أمرا صعبا وشائكا. ودون الدخول في التفاصيل، فهذه الوثيقة

= pastorale dans le Haut Atlas Central», in **Revue de géographie du Maroc**, n° 13, 1968, p. 14 ; M. Hammam, «Coutumes inédites des Ayt Lhya : groupe de qsurs Ayt Sedrate de l'oued Dadès (1881)», in **Hespéris-Tamuda**, vol. XXV, 1987, p. 91-106.

(3) نشرت هذه الوثيقة في إطار بحث مشترك مع الأستاذ عبد العزيز توري، انظر :
A. Touri et M. Hammam, «Tradition et architecture : acte coutumier d'un village du Dadès Tirigiwt» in **Hespéris-Tamuda**, 1986, pp. 213-229.

(4) ضمن أعمال ندوة علمية دولية أقيمت بإيريسي (صقلية) بإيطاليا ما بين 18 و25 شتنبر 1988 حول موضوع : **Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Age**
Voir Touri (A) et Hammam (M), «Frontière et rapports tribaux au Maroc présaharien : le cas d'Al-afiya des Ayt Ihya du Dadès», in **Castrum 4**, Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Age, Publications de l'Ecole française de Rome, Casa de Velazquez, 1992, pp. 189-197.

(5) انظر صورة هذه الوثيقة المرفقة بهذا المقال.

تدخل في صنف الوثائق ذات الصبغة القانونية المعروفة في البوادي المغربية عامة وبوادي الجنوب خاصة. وقد قام الأستاذ العربي مزين بدراسة نماذج منها في دراسته القيِّمة حول تافيلالت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر للميلاد[6]. ولذلك أحيل إليها فيما يتعلق بالخصوصيات العامة لمثل هذا النوع من الوثائق. أما نص الوثيقة، فهو كما يلي :

«الحمد لله وحده. اتفق بنو بوبكر[7] مع أهل تمكسلت[8] وأهل الزاوية[9] فأول ما تحمل بني بوبكر عدّنيت الصافي مع ابنه محمد أعد مع الشيخ محمد وابن الصغير وكذلك محمد أقدّ وكذلك مولانا إبراهيم الحسن نيت علي وسيد محمد نيت حم وكذلك محمد بن بوبكر الفخار حومة[10] وكما تحمل بنو ابوبكر خي لحسين نيت داوود مع حم نيت الحاج مع علي بن محمد نيت أحمد والمقدم أحمد نيت هكّ على عشر سنين من العافية[11] واشترطوا في الهناء أن من كسر الساقية[12] لبني بوبكر في الهناء المذكور يعطي قنطارين من لف تمكسلت دراهم كلها للدفع فيها وتحمل بهذا أهل تمكسلت ومن قتل أحد بمائة مثقال ويتبع بالدم[13] ومن جرح بعشرة مثاقل ومن

(6) L. Mezzine, **Le Tafilalt, contribution à l'histoire du Maroc aux XVII et XVIII siècles**, Publ. de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, 1987.

(7) المقصود ببني بُوبَكْر هم سكان قصر أيت بوبكر، ولا يزال هذا القصر قائما على الضفة اليمنى لواد دادس الأوسط. انظر خريطة المغرب 1/50.000، قصاصة : .NH29-XXIV-2b Qalat M'gouna

(8) تِمْكَسْلْتْ : اسم قصر يعرف في وقتنا الراهن بقصر تِمْسْكَلْتْ بتقديم السين على الكاف. وهو كذلك يوجد على الضفة اليمنى لواد دادس الأوسط، شمال قصر أيت بوبكر السالف الذكر. راجع خريطة المغرب السالفة الذكر في الهامش رقم 7.

(9) الزاوية المعنية هنا هي زاوية مولاي بُوعُمْرَان المشار إليها سابقا في الهامش رقم 2. ويقع هذا القصر بين القصرين السابقين على نفس الضفة من نفس الواد. راجع خريطة المغرب نفسها المشار إليها في الهامش رقم 7.

(10) لعل المقصود بالحومة هنا هو قصر إِقْدَّارْنْ (وإِقْدَّارْنْ هم الفخارون) الذي هو قصر صغير تلتصق بناياته بقصر زاوية مولاي بوعمران السالف الذكر. راجع خريطة المغرب المشار إليها سابقا.

(11) من المعافاة، وهي النجاة من العلل والمكاره. لكن المعنى المقصود هنا هو التمتع بالسلام والطمأنينة والإستقرار.

(12) كَسَرَ السَّاقِيَة، بمعنى هدمها وألحق بها الأضرار حتى لا تصلح لجلب المياه الكافية لسقي أراضي قصر أيت بوبكر الموجودة في سافلة قصري زاوية أيت بوعمران وتمسكلت المشار إليهما في هذه الوثيقة.

(13) المقصود هنا هو أنه بالرغم من أداء غرامة مائة مثقال ــ التي ربما تشكل دية المقتول ــ من طرف القاتل، يصعب جدا نسيان قتل النفس التي حرم الله قتلها إلا بالحق. لذلك، فإن الجاني يظل متبوعا بدمها إلى أن يلقى جزاء ربه.

نص العقد العرفي المعتمد في هذه الدراسة.

هجم امرأة بمائة مثقال ومن دخل قصر احد يعطي مائة مثقال ويصلح ما فسد من القصر ويخرجه[14] ومن سرق شاة بأربع شاة[15] ومن سرق في القصر يعطي عشرة مثقال لكل عتبة[16] ومن تخاصـ(ـم) مع أحد يصير كل منهما خمس أواق وتمولت[17] ومن كسر سن أحد خمسة مثاقل للسن ومن عمى أحدا بخمسين مثقالا للعين ومن كسر أحدا بعضوه يعطي خمسة وعشرين مثقالا ويمون عليه إلى برءه[18] تحملا صحيحا تاما على الدوام ما دام زمن الهناء[19] المذكور. صح به وبجميع مضمنه في شهر الله المحرم عام 1267. عبيد ربه أحمد بن عبد العالي أمنه الله. نعم بعد ما دفع بنو أبو بكر لبني تمكسلت ولفهم[20] مائة مثقال وستين مثقال على شان ساقيتهم وتحمل أهل تمكسلت ساقية بني بوبكر أن من كسرها من لفهم يعطي قنطارين كما ذكر صح به أحمد الله لاباس....... الواقع في السطر التاسع تدليا وفي...... وفيه..... والعشرين. صح به أحمد أمنه الله.

وبمثله يقول عبيد ربه الحسين بن علي البوبكري[21] أمنه الله في الدارين ...... ءامين

عبيد ربه عبد الله بن محمد لطف الله به ءامين.»

---

(14) بمعنى أن كل من تسلل إلى قصر لا يقطنه يكون ملزما بأداء مائة مثقال وإصلاح الأضرار الناجمة عن ذلك التسلل مثل كسر الأبواب أو هدم الجدران وما إلى ذلك. وإلى جانب ذلك كله، يجب عليه نقل كل النفايات المترتبة عن ذلك إلى خارج القصر.

(15) يتضح من هذا البند أن الحيوانات الداجنة ـ وخاصة منها الماشية ـ كانت دوما معرضة للسرقة والنهب. ونظرا لأهميتها في الحياة القروية فقد سن العرف أن يقوم السارق بأداء أربعة أضعاف العدد المسروق منها.

(16) يمكن أن يفهم هذا البند من جانبين : فإما على السارق أن يؤدي عشرة مثاقيل عن كل عتبة من عتبات القصر التي مر منها إلى أن وصل إلى المنزل الذي تسلل إليه، وإما عليه أن يؤدي نفس القدر عن كل عتبة من عتبات المنزل المسروق فقط. ولعل الفهم الثاني للبند هو المقصود.

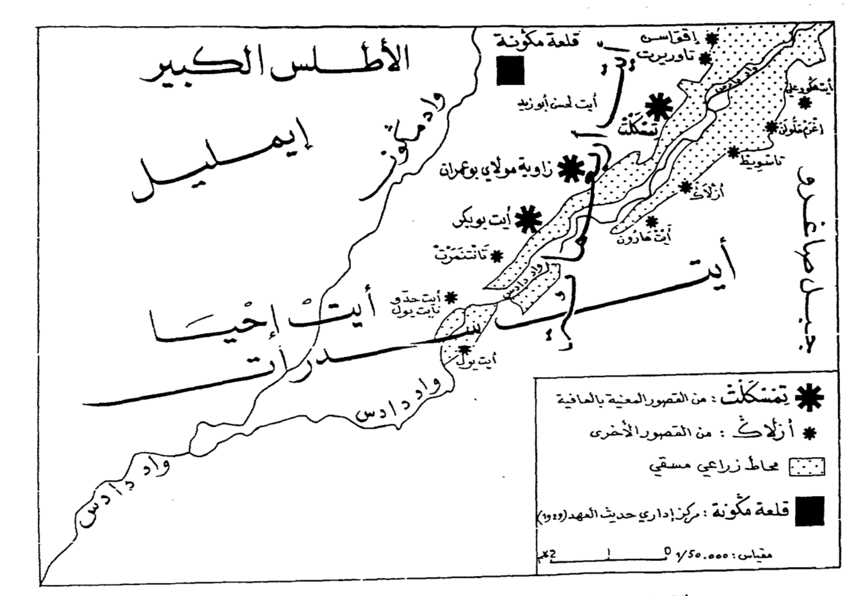
(17) تَمْولْتْ : هي على ما يبدو كلمة محرفة عن أصلها العربي وهو المؤونة.

(18) هذا البند لم يكن واضحا في الصيغة التي هو عليها. ومعناه أن كل من قام بكسر عضو من أعضاء جسم غيره كان عليه أداء غرامة خمسة وعشرين مثقالا بالإضافة إلى أداء مصاريف التموين إلى أن يتم الشفاء.

(19) مادام زمن الهناء المذكور : أي مدة صلاحية العافية المذكورة في الوثيقة وهي محددة في عشر سنوات. ونلاحظ أن كلمة الهناء هنا جاءت مرادفة لكلمة العافية.

(20) يتبين هنا أن قصر تِمْسْكَلْتْ (تِمْكَسلْتْ في الوثيقة) وقصر أيت بوبكر لم يكونا ينتميان إلى نفس الحلف، علما بأن اتحادية أيت سدرات التي ينتميان إليها كانت تنقسم إلى حلفين كبيرين هما : أيت زُولي وأيت مْحَلّي. وتجدر الملاحظة أن عدد القبائل التي كان يتألف منها كل واحد منهما يختلف باختلاف الظروف والمناطق المختلفة التي كان يتواجد بها أيت سدرات.

(21) البوبكري : نسبة إلى قصر أيت بوبكر المذكور أعلاه.



منطقة واد دادس : القبائل والقصور المتعاقدة على «العافية» خلال القرن التاسع عشر.

وقراءة هذه الوثيقة تجعلنا نلاحظ ما يلي :

1) أنها في شكلها تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي : المقدمة وتتضمن الحمدلة، وتُعرِّفنا أيضا بنوعية العقد الذي جاء على شكل اتفاق (اتفق بنو بوبكر). أما القسم الثاني، فإلى جانب تعريفه بالأطراف المتعاقدة المعنية بالإتفاق، فإنه يبين كذلك التزامات نفس الأطراف كل تجاه الآخر. أما القسم الثالث والأخير، فيعرِّفنا بتاريخ الوثيقة وبكاتبها وباسم فقيهين آخرين يثبِّتان مضمونها.

2) أن موضوعها يتعلق بقضية أساسية ـ بالبادية في منطقة ما وراء الأطلس خلال منتصف القرن التاسع عشر ـ هي قضية الحماية والأمن التي استعملت في شأنها كلمة «العافية». والعافية لغة هي اسم لفعل عافى معافاة بمعنى نجا من العلل والبلاء والأسقام. والعافية أيضا هي التمتع بالصحة التامة(22). وقد ترد أيضا بمعنى التمتع بالسلام والطمأنينة(23). وهذا المعنى الأخير هو المقصود في الوثيقة.

ومؤسسة الحماية مؤسسة معروفة في مناطق مغرب ما وراء الأطلس. وهذه الحماية عادة ما يعبر عنها في العقود والوثائق المكتوبة بالكلمة الأمازيغية **تَيْسَّا** التي هي مصدر لفعل **إكسا** بمعنى رعى الماشية. وهذا المعنى يتضمن في آن واحد حمايتها وضمان قوتها. و**تَيْسَّا** مؤسسة نجدها أيضا بهذا المعنى لدى قبائل جبال الأطلس سواء أكانت مستقرة أم غير مستقرة (الرحل). وحسب أبحاث الأستاذ العربي مزين، فإن **تَيْسَّا** عادة ما تربط بين شخصين معينين أو بين شخص وجماعة أو بين جماعة وأخرى وذلك بواسطة عقد مكتوب يلتزم بمقتضاه أحد الطرفين المتعاقدين بحماية الطرف الآخر مقابل فروض وواجبات عادة ما تكون عينية. ومن نتائج عقد **تَيْسَّا** عدم التوازن في القوة بين الطرفين المتعاقدين، لأن الغلبة تكون لصالح الطرف الأقوى الذي يصبح الطرف المَحْمي في تبعيته وتحت رحمته(24).

3) وبناءً على الملاحظة السابقة، يبدو أن مؤسسة العافية تختلف تماما عن مؤسسة **تَيْسَّا**. ذلك أن العافية كانت تربط بين جماعات مستقرة بواسطة عقد

---

(22) انظر المعلم بطرس البستاني، **محيط المحيط**، مكتبة لبنان، بيروت، 1977، ص. 616.

(23) R. Dozy, **Supplément aux dictionnaires arabes**, T. II, 2 ed. Leide-Paris, 1927. p. 145.

(24) L. Mezzine, «Société et pouvoir dans le Maroc présaharien au XVIIe siècle. Réflexion à propos de la Tayssa de Sidi Abdel Ali», in **Hespéris-Tamuda**, vol XXIII, 1985, p. 43.

مكتوب يلزمها باحترام الأمن والسلم داخل إطار جغرافي محدَّد له أهميته القصوى عند الأطراف المتعاقدة[25]. والأطراف التي يعنيها التعاقد هنا في الوثيقة هي قصور تمسكلت (تمكسلت في الوثيقة بتقديم الكاف على السين) وزاوية مولاي بوعمران وأيت بوبكر. وهذه القصور الثلاثة تقع تباعا على الضفة اليمنى لوادي دادس الأوسط. أما الإطار الجغرافي الذي هو موضوع هذا التعاقد، فهو «الساقية» التي تعني على الأصح الأماكن التي شقت لتمر منها الساقية التي آلتقطت مياهها من واد دادس شمالي قصر تمسكلت. وتقوم هذه الساقية بسقي فدادين نفس القصور الثلاثة تباعاً. وغير خاف ما تشكله حماية الساقية من أهمية لهذه القصور وغيرها من القصور الأخرى، علما بأن الماء أمر حيوي : إذ بدونه لن تقوم هنالك قائمة للفلاحة في هذه المناطق الجنوبية التي كثيرا ما تعرضت للقحوط والأزمات الفلاحية. فالفلاحة المسقية، إضافة إلى الرعي، شكلت دوما أهم مواردها.

وإذا كانت العافية محدَّدة في المكان، فإنها كانت محدَّدة أيضا في الزمان. وقد حددت الوثيقة مدة صلاحية هذه العافية في عشر سنوات تتمسك خلالها الأطراف الملتزمة بعدم إلحاق أي ضرر من الأضرار بالساقية، إذ من شأن ذلك أن يؤدي إلى انقطاع الماء عنها. ويبدو أن هذه المدة مدة كافية لضمان الإستقرار ونوع من التوازن بين القصور المتعاقدة.

4) وللحفاظ على الأمن والسلم خلال نفس المدة المحدَّدة، آلتجأت الأطراف المعنية بالإلتزام إلى سن غرامة مالية عالية ذات طابع ردعي يكون الطرف الذي لم يحترم «الهناء» مرغما على أدائها للطرف الآخر. وقد حددت الوثيقة تلك الغرامة في مبلغ قنطارين يؤديها سكان قصر تمسكلت لسكان قصر أيت بوبكر كلما قاموا بـ«كسر» الساقية التي هي موضوع العافية.

---

(25) في وثيقة أخرى مماثلة من نفس اتحادية أيت سدارت (فرع أيت إحْيَا) يتقارب تاريخها مع تاريخ الوثيقة التي نحن بصدد دراستها، نجد أن الإطار الجغرافي الذي من أجله عقدت العافية هو المحاط الزراعي إضافة إلى أماكن التجمع السكني التي تشكلها القصور. راجع :

A. Touri et M. Hammam, «Frontière et rapports tribaux au Maroc présaharien : le cas d'al-afiya des Ayt Ihya du Dadès», in **Castrum** 4, Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Age, Publications de l'Ecole française de Rome, Casa de Velazquez, 1992, pp. 189-197.

وفي هذا الصدد، نلاحظ أن سكان قصر تمسكلت لم يتعاقدوا مع سكان قصر أيت بوبكر في شأن العافية، إلا بعدما سدد لهم هؤلاء ما مقداره مائة وستين مثقالا. ولا يستبعد أن يكون هذا المبلغ ـ نظرا لأهميته النسبية ـ هو ثمن الأرض التي شقت منها الساقية بفدادين قصر تمسكلت قبل أن تصل إلى أراضي كل من قصري زاوية مولاي بوعمران وأيت بوبكر. وهكذا يبدو من خلال هذا العقد، أن القصرين السالفي الذكر كانا في موقع ضعف مقارنة مع قصر تمسكلت الذي كان في مركز قوة، نظرا لوجودهما في سافلة الوادي. ومع ذلك، فالعافية ـ على خلاف **تيسا** ـ كانت تضمن توازن القوة بين الأطراف المتعاقدة إذ لا ينتج عنها تنازل طرف لطرف آخر.

5) ويظهر من خلال الوثيقة أن القبائل أو القصور كلما اجتمعت ـ ممثلة في أعيانها ووجهائها ـ لعقد اتفاق العافية، كانت تستغل الفرصة لإعادة النظر في عرفها المحلي وصياغته ليكون مسايراً للظروف الراهنة التي تعيشها في تلك اللحظة. وهكذا، وحسب الوثيقة التي هي بين أيدينا، فقد قنّنت وسنّت القصور الثلاثة المعنية بعقد العافية عددا من القوانين تتعلق بحماية الفرد والممتلكات، الهدف منها ضمان السير العادي للحياة بنفس القصور.

ومهما يكن من أمر، فهذه الوثيقة ومثيلاتها تطرح مسألة الظروف المحلية، السياسية منها والإقتصادية التي في ظلها كان يتم مثل هذا التعاقد. ومن الصعب جدا معرفة هذه الظروف نظرا لانعدام الوثائق. بيد أنه ليس من المستبعد أن يكون التعاقد الذي يعنينا هنا، قد تم عقده بعد مرور فيضانات وادي دادس[26] التي تغطي الأراضي وتجرفها وتأتي على كل شيء، بما في ذلك السواقي والفدادين، فتنتج عن ذلك نزاعات حادة بين القبائل والقصور حول الحدود والأراضي التي ينبغي أن تشق وتمر منها قنوات الري.

ويتضح مما سبق ذكره أن العافية ما هي إلا مؤسسة جماعية يعقدها المستقرون من السكان خاصة، وبموجبها يلتزمون بحماية إطار جغرافي محدد ذي أهمية حيوية لهم، وذلك لمدة معينة.

---

(26) وكمثال عن هول هذه الفيضانات نشير فقط إلى فياضانات 1965 التي هدمت القصور وإكتسحت الحقول بشكل مخيف، ولا زالت ذكراها عالقة بأذهان السكان إلى اليوم.

حرب تطوان من خلال الأجوبة الفقهية
(جواب أحمد المرنيسي نموذجا)

عبد العزيز التمسماني خلوق
كلية الآداب ــ الرباط

يتعلق النص الجديد، الذي أقترحه موضوعاً لهذه المساهمة، بالأزمة المالية الناجمة عن حرب تطوان. فالوثيقة المخطوطة التي نحن بصددها، كتبها أحمد المرنيسي للجواب عن استشارة السلطان محمد بن عبد الرحمن حول استحداث ضريبة مكوس الأبواب. وقفت عليها بتطوان حيث أطلعني عليها الفقيه محمد بن الأمين بوخبزة، وهي مكتوبة بخط رديء جدا ضمن مجموع في حوزته.

لقد أشار محمد داود، في القسم الأول من المجلد الخامس من «**تاريخ تطوان**»، إلى أنه تعرف على هذا الجواب مبتورا. فحينما أورد أجوبة العلماء للرد على الرسالة الاستشارية بعد الهزيمة، قال : «وقفت على جواب الفقيه المرنيسي إلا أنه مبتور.. زيادة على أن الأرضة قد اعتدت على كثير من كلماته وقد كتب في آخره بخطه ما نصه : وأمر بنسخه بعدما كتبه بخط يده الفانية في رابع المحرم من عام 1277 عبيد الله تعالى... ثم علامته العدلية، ويقرأ منها : أحمد ابن محمد المرنيسي» (ص.106).

قبل أن أتحدث عن هذا الجواب، سأحاول التعريف بصاحبه. لا نتوفر على معلومات وافية عن أبي العباس أحمد بن محمد بن علي المرنيسي الفاسي، فلم يصلنا من أخباره إلا النزر اليسير. عرف به محمد بن جعفر الكتاني في الجزء الأول من «**سلوة الأنفاس**» تعريفا قصيرا، فذكر أنه : «كان مشاركا في عدة فنون، قائما منها بالمفروض والمسنون، ولكن غلب عليه علم العربية حتى صار المشار إليه فيه في الأقطار المغربية. كانت **الخلاصة** بجميع شروحها وحواشيها نصب عينيه بحيث يقرأها

من غير مطالعة ولا توقف ولا مراجعة، وله «**حاشية على المكودي**» وقفت على شيء من أولها». وأخبرنا الكتاني أنه كرس حياته للتدريس : «فكانت فيه دعابة: يمزح مع الطلبة في مجلس درسه كثيرا، ويلقي عليهم ما ينيلهم سرورا وحبورا كبيرا، ويورد نوادر غريبة وحكايات عجيبة ومستملحات تسلي المحزون، وكانت لأقواله حلاوة، وعليها طلاوة، وعليه أثر الخير لائح، ونور السر في جبينه واضح».

وكان من أشهر أساتذته أحمد بن التاودي ابن سودة والطيب ابن كيران وحمدون ابن الحاج. وأخذ عنه شيخ الجماعة بفاس، محمد كَنون. ويروي صاحب «**سلوة الأنفاس**» أنه كان «يؤم الناس بمسجد الدباغين وبه توفي فجأة بعد صلاة عصر يوم الجمعة ثالث عشر صفر الخير سنة سبع وسبعين ومائتين وألف (31 غشت 1860) ودفن بزاوية مولاي عبد الواحد الدباغ».

بعد إلقاء هذه النظرة على حياته، أستسمحكم لتقديم الإيضاحات التالية حول جوابه :

ـ **أولا** : إذا قارنا الأجوبة الفقهية التي أوردها محمد داود، نجد أن نص المرنيسي المخطوط يحمل تاريخ 4 محرم عام 1277/24 يوليوز 1860، وجواب محمد الحمادي المكناسي في 9 محرم 1277/29 يوليوز 1860. أما جواب محمد الدويري، فهو مؤرخ في أواسط محرم 1277/5 غشت 1860. ومن خلال الموازنة بينها، يظهر أن أقدمها تاريخاً هو جواب المرنيسي.

ـ **ثانيا** : إن حرب تطوان، أو حرب إفريقيا كما يسميها الإسبان، أحدثت ـ كما هو معروف ـ تأثيرا عميقا في البلاد، فكانت لها عواقب وخيمة. ذلك أنها وجهت ضربة قاسية إلى خزينة الدولة، واستنزفت إمكاناتها المادية، وأدت إلى خروج العملة الذهبية والفضية، وبالتالي إلى التضخم النقدي. وقد عبر الشيخ أبو العباس أحمد بن خالد الناصري أصدق تعبير عن ذلك بقولته المشهورة : «ووقعة تطاوين هذه هي التي أزالت حجاب الهيبة عن بلاد المغرب واستطال النصارى بها وانكسر المسلمون انكسارا لم يعهد لهم مثله وكثرت الحمايات ونشأ عن ذلك ضرر كبير».

وبالفعل فإن المغرب لما خسر الحرب، فرضت عليه إسبانيا شروطا قاسية بمقتضى معاهدة الصلح المبرمة يوم 26 أبريل 1860، فنصت المادة التاسعة منها على الغرامة الحربية التي يتعين عليه أداؤها تعويضا عن تكاليف حربها التوسعية التي

أعانتها عليه داخل التراب المغربي، فتعهد المخزن بأن يؤديها لها «تعويضا عن تكاليف الحرب، وقدره عشرون مليون ريال، أي أربعمائة مليون من القروش، ويتم تسليم هذا المبلغ في أربع دفعات». وجاء في نفس المعاهدة : «على أن يكون ذلك الدفع مقسطا كما يلي : مائة مليون من القروش في فاتح يوليو، ومائة مليون أخرى في 29 غشت، ومثلها في 29 أكتوبر، وأخرى في 28 دجنبر، وكل ذلك من السنة الجارية».

لا ريب في أن الحاجة الملحة إلى المال أصبحت من بين هواجس الدوائر المخزنية الأساسية، فصارت تبحث عن الموارد لعلها تجد مخرجا لها من الضائقة. وهكذا اضطر السلطان محمد بن عبد الرحمن إلى استفتاء العلماء في فرض مكوس أبواب المدن، فقام الوزير الطيب بن اليماني بوعشرين بتحرير الاستشارة. وقد أوردها المرنيسي قبل جوابه.

استهل السلطان استشارته بالحديث عن الأزمة المالية الخانقة التي أوقعته في الحيرة، وألح على الظروف التي أحاطت بها. نقرأ في المجموع المخطوط الذي اعتمدت عليه في هذا العرض : «لما أوقع الجهاد السلطان محمد بن عبد الرحمان العلوي مع الكافر الصبنيول دمره الله، واستولى عدو الله على ثغر تطوان، وصالحه على أن يعطيه مالا قدره ستون مليونا ليرفع يده على المسلمين وعلى الثغر المذكور، وعجز بيت المال على أداء ذلك، سأل العلماء : أخذ المعونة والمكس هل يجوز أم لا؟».

وورد في نفس المجموع السؤال المطروح : «ونص السؤال على لسان وزيره الطيب بوعشرين : الحمد لله، عقدنا الصلح مع العدو الكافر بمشقة عظيمة على عشرين مليونا من الريال وفيها ستون مليونا مثقالا، ليلا يسري ضرره لسائر الثغور بالإيالة ويستولي عليها، ودفعنا له من الربع ما كان في بيت المال هنا وأكملناه من مال مراكشة، وجعلنا للأداء له أجلا مبلغه ثمانية أشهر. وليس تحت أيدينا بمراكشة حتى الربع ما كان في بيت المال مما يطالبنا به».

والحل يكمن، حسب المشروع المخزني، في إنشاء ضريبة على التجارة المارة بأبواب المدن : «وهو الذي ارتكبناه من جعل شيء يعطى على ما يوتى به من سلع وغيرها للمدن، فيدخلون في العموم ويقبض منهم من جملة الناس ما لا يضر بهم من غير كبير عمل ولا ارتكاب أخطار في ذلك... إذ لا يعطي من ورد حاملا لسلعة أو شبهها إلا مثقالا أو خمس أواق. وليس ذلك بشيء بالنسبة لما لو فرض عليه في وسط قبيلة عشرة مثاقيل مثلا».

ننتقل الآن إلى جواب أحمد المرنيسي عن الأسئلة والاستفسارات المتعلقة بالنازلة العارضة في حياة البلاد. استهل جوابه بضرورة مشاورة العلماء وأخذ رأيهم وعدم الاستبداد بالأمر دونهم وإقناعهم بعقد الصلح وترك القتال. وهنا إشارة إلى إجبارية الجهاد، ورفض الاستسلام، والصمود أمام الضغط الإسباني، ومواجهة تهديداته. لقد استرشد المرنيسي بضوء الفقه، فأورد مجموعة من آراء فحول المفتين حول الحكم الشرعي للهدنة وتحقيق المصلحة. قال : «قول الكاتب حكاية عن أميرنا نصره الله **عقدنا مع العدو الكافر**. هذا العقد هو المسمى بالمهادنة لمصلحة، وعقده خاص بالإمام أو نائبه كابنه. خليل : وللإمام المهادنة لمصلحة إن خلا عن كشرط بقاء مسلم وان بمال الخ. ابن عرفة : المهادنة وهي الصلح، عقد المسلم مع الحربي على المسالمة مرة ليس هو فيها تحت الإسلام فيخرج الأمان والاستئمان، وشرطها أن يتولاها الإمام لا غيره. ابن شاس : شرط المهادنة الخلو مع شرط فاسد كشرط ترك المسلم في أيديهم... المازري : ولا يهادن [الإمام] العدو بإعطائه مالا، لأنه عكس مصلحة أخذ الجزية منهم إلا لضرورة [التخلص] منهم خوف استيلائهم على المسلمين... قال القرافي : لا يتصرف من ولي ولاية الخلافة بما دونها إلا لجلب مصلحة أو دريء مفسدة، فكل من ولي ولاية فهو معزول عن المفسدة الراجحة والمصلحة المرجوحة، على أن عقد الصلح لابد فيه من مشورة أهل العلم والحل والعقد وعرفاء القبائل وشجعانها كما فعل النبي عليه السلام : لما أحاطت القبائل بالمدينة، شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة في أن يبذل للمشركين ثلث التمر لما خاف أن تكون الأنصار ملت القتال، فقالا : إن كان هذا من عند الله سمعنا وأطعنا، وإن كان رأيا، فما أكلوا في الجاهلية تمرة إلا بشراء أو قرى، فكيف وقد أعزنا الله بالإسلام؟! فلما رأى رسول الله عزمهم على القتال، ترك ذلك».

وبعد ذلك، تناول المرنيسي مسألة فرض الضريبة الجديدة التي تعتبر انطلاقة مكوس الأبواب، إذ ارتبط ظهورها ارتباطا مباشرا بنتائج الأزمة المالية على أثر حرب تطوان. وهنا نجد المفتي يتحدث بصريح العبارة عن عدم ابتزاز أموال الناس، وعدم استنزافهم غاية الاستنزاف عن طريق الإكراه، إذ يحُثُّ على الشفقة والرفق. وهكذا قام بتزكية القرار الخطير الذي كان المخزن ينوي اتخاذه في هذا الشأن. يقول : «وقوله : **هل يفرض على الرعية..**؟ إذ الجواب نعم إن كان في الصلح مصلحة واضحة ووافق على ذلك أهل العلم وأهل الحل والعقد من القبائل والبلاد بعد معرفتهم

قدره وكيفية فرضه، فيفرض عليهم فيما عهدوه والفوه... برفق، ولا يفرض عليهم فيما لم يألفوه ولم يعهدوه كالأملاك. فإن النفس تنفر غاية النفور من غير المألوف والمعهود، وما سمعنا أحدا من الدول السابقة ضرب على الأملاك شيئا، وأيضا فإنه لا يجدي نفعا.. ومن قاس أرض المغرب على أرض المشرق فقد قاس قياسا فاسدا، لأن أرض المغرب أسلم عليها أهلها : فهي ملك لهم وتورث عنهم، فلا يوظف عليهم شيء ؛ وأرض المشرق أخذت عنوة».

ثم انتقل إلى إثارة تحديد طريقة أداء هذه الضريبة، فركز اهتمامه أولا على القبائل الخاضعة، والمناطق التي يحكمها السلطان، وقد دعا إلى استعمال الوسائل السلمية لجمعها : «وقوله : **فما يفعل مع القبائل؟** الجواب : إن من كان مطيعا منهم، منقادا بسهولة يضرب عليهم كأهل الحاضرة ما لا يضر بهم».

أما فيما يخص القبائل المتمردة المنشقة شديدة المراس، والتي تقف حجر عثرة أمام الجباة، وترفض أداء الضرائب، فإنه أفتى بالتالي : «وإن كان أهل البادية لا ينقادون إلا بقتال، والقتال لابد فيه من إعمال حركة وصرف أموال وربما لا يفي ما قبض منهم بما صير في قتالهم، فيرتكب للقبض منهم وجه هو أولى وأخف بجعل شيء يُعطى على ما يأتي من سلع وغيرها للمدن فيدخلون في العموم ويقبض منهم من جملة الناس ما لا يضرٌ بهم من غير كبير عمله ولا ارتكاب خطره، فان القبض من القبائل على سبيل الفرد ينفرها ويكون دفعة واحدة، بخلاف ما يقبض منهم من جملة الناس : فإنه لا يضر مع خفته إذ لا يعطي من ورد حاملا للسلعة أو نحوها إلا مثقالا أو خمس أواق مثلا، وهو شيء لا يشق على النفوس كما لو فرض عليه وسط قبيلته عشرة مثاقيل مثلا».

كذلك نجده شديد الحرص على إبراز أهمية الجهاد وعدم تركه، فنراه يحض على الإقدام لا الإحجام، محاولا غرسه في النفوس، مستندا إلى الأحاديث النبوية وأقوال الصحابة والحجج الفقهية : «وقوله : **ولو قلنا بعدم الفرض على أحد من أهل الحاضرة والبادية ينحل نظام الصلح المعقود مع الكافر** إلى قوله **وتترتب على ذلك مفاسد.** قلنا : إن انحل نظام الصلح ورد العدو الكافر المال وفرق بعضه على المسلمين، فيكفيهم في قتال عدوهم مع فرض القتال بالأبدان على كل قبيلة وبلد وتقديم شجعانهما فيؤدي إلى هلك العدو إن شاء الله مع التوكل على الله». ثم يضيف

قائلا: «وقوله: **لابد من التحقق بما ذكر ليحل الإفتاء بضرب ما لا يضر من الخراج والمعونة**. قلنا : إنما يصدق الأمناء ويعمل بخبرهم إذا كانوا ثقاة». «وقوله : **لا تقبض الإعانة إلا بعد قبض ما في أيدي التجار**. قلنا : غاية ما عندهم إلى قوله : **إن ألزمناهم أداء ربعه دفعة واحدة فضلا عن أكثر، وقعوا في الفلس**. قلنا : هذا إن أثبتوه بالبينة الشرعية».

ويخلص المرنيسي إلى القول : «والحاصل أن ضرب المعونة والتوظيف على الناس ما لا يضر بهم في غير الأرض مما هو مألوف ومعهود عندهم».

أود هنا إبداء الملاحظتين التاليتين، مركزا فيهما على ما أراه أساسيا :

ـ أولاهما أن نص المرنيسي ينتمي إلى نفس الأجوبة الواردة في المجلد الخامس من «**تاريخ تطوان**» التي تميل إلى إضفاء المشروعية على سن الضريبة الجديدة، وتبحث لها عن رداء فقهي. وهو يصب في نفس التيار الذي ساند المخزن قلبا وقالبا : استجاب لندائه ولم يبد أي اعتراض على استخلاص الجبايات الجديدة. وفي هذا الصدد، نلاحظ الصمت التام عن مناقشة أي رأي رافض أو معارض للمشروع. ويشير المرحوم داود إلى أن «بعض العلماء كانوا يختفون إلى أن يجيب غيرهم، وبعضهم يترك بلده إلى غيره من المدن والقبائل فرارا من الجواب...». ثم يضيف : «وكان من بين المجيبين.. المجاري لرجال السلطة على هواهم، يوافقهم ويحبذ لهم كل ما يريدون بالحق وبالباطل». وموقف المرنيسي ذو دلالة في هذا المجال إذ لم يأت بأي جديد في مسألة التوظيف، فقرر هنا أن المعونة ضريبة شرعية لأنها تحقق المصلحة المشتركة، لاسيما أن البلاد كانت تعيش فترة تاريخية حرجة، إذ اشتدت الأزمة، واحتل الغزاة تطوان احتلالا عسكريا، واستشرى تدخلهم في شؤون البلاد المالية.

ـ الملاحظة الثانية : نلمس في جواب المرنيسي غياب أي اجتهاد شخصي. فهو يثير، كأحمد العراقي والمهدي وعمر بن سودة ومحمد الدويري ومحمد الحمادي، مسألة المعونة بتحملها في سبيل النفع العام، فدعا إلى الاستكانة والصبر وضبط النفس وإلى عدم الثقة في الأعداء وعدم الركون إليهم. ويبدو أن المرنيسي كان سباقا إلى تقديم النصائح العملية للسلطان، كأن يتجنب الإضرار بالغير، ويقيم القسط وأحكام الدين وتكليفاته. كذلك ربط، كباقي العلماء، وجوب الطاعة بالتروي في مواجهة الشدة وصلابة العزم، والضلال بالعصيان والفوضى وعدم الرضوخ لأولي الأمر.

وهكذا نرى أن لنص المرنيسي علاقة وطيدة الصلة بالأجوبة التي أوردها المهدي الوزاني في «**نوازلــه الصغرى**»، ومحمد داود في موسوعته التاريخية. فليس من الممكن فصله عنها، لأن مضمونها متشابه، إذ نجد لدى أصحابها نفس الصياغة الفقهية، ونفس الأسلوب في طرح مسألة المعونة، ونفس الطريقة في النظر إليها بإضفاء المشروعية الدينية عليها.

عرف الرفود وحمايةُ الأمن بنواحي الرباط وسلا خلال القرن التاسع عشر

علال الخديمي
كلية الآداب ـ الرباط

في دراسة سابقة، تتعلق بالنزايل[1]، تبين لنا مدى الاهتمام الكبير الذي كانت الدولة المغربية توليه لمسألة أمن الطرق والقوافل السيارة. ولاحظنا أن هذا الاهتمام ازداد مع التدخل الأجنبي وتوظيف رؤوس أموال أوروبية في التجارة الداخلية بالمغرب، وتدخل التجار الأجانب في أمر النزايل، الشيء الذي أساء لمصلحة حماية الأمن بالطرق وساهم في إثارة الاضطراب بالقبائل، خاصة القبائل المجاورة للمراسي.

ونود اليوم أن نتعرف على موضوع مرتبط بمسألة حفظ الأمن، التي أصبحت الهاجس الدائم للسلطان مولاي الحسن، في إطار سياسته الدفاعية ضد التسرب الأجنبي، وفي إطار محافظته على تماسك الشعب المغربي[2].

والموضوع المقصود هو «الرفود أو الترافد وحمايةُ الأمن بأحواز الرباط وسلا خلال القرن التاسع عشر». في الواقع تدخل هذه الدراسة ضمن التعرف على العادات والأعراف التي كانت تحتكم إليها القبائل المغربية لتنظيم حياتها اليومية

(1) «مؤسسة النزايل والمواصلات الداخلية والتدخل الأجنبي بالمغرب خلال القرن التاسع عشر»، موضوع مساهمتنا في ندوة **التجارة في علاقتها بالمجتمع والدولة عبر تاريخ المغرب**، فبراير 1989، كلية الآداب والعلوم الإنسانية 1، الدار البيضاء.

(2) توجد رسائل عديدة يحث فيها السلطان مولاي الحسن (1873ـ1894) القياد والقبائل على الإعتناء بتوفير أسباب القوة والتماسك، من سلاح وخيل وخزائن (خيام) ؛ والاستعداد لتلبية نداء السلطان إلى الحركة إلى الجهات التي تستدعي الحركة إليها (راجع وثائق العهد الحسني في الخزانة الحسنية بالرباط).

وعلاقاتها التبادلية. وقبل أن نخوض في الموضوع، آرتأينا أن نحدد مجاله الطبيعي ومحيطه البشري، لأن ذلك سيساعد على الإجابة على كثير من التساؤلات التي يمكن أن تثار.

تحديد المجال الطبيعي والبشري

إن المجال الطبيعي المعني في هذه الدراسة، هو المناطق المجاورة لمدينتي الرباط وسلا، أي المنطقة الدنيا من الهضبة الوسطى. والملاحظ أن هذا المجال يتكون من هضبة مرتفعة، قطعتها المجاري المائية وتعمقت فيها، مما جعل سطحها شديد الوعورة صعب المسالك. ينتهي هذا السطح عند البحر بشريط سهلي ضيق كون على مر التاريخ المكان الملائم لتنقل القوافل بين شمال المغرب وجنوبه، الأمر الذي حدا بالمخزن إلى العناية بأمن الطريق المارة به.

وتجدر الإشارة كذلك إلى أن هذه التضاريس الوعرة كانت مغطاة بغطاء غابوي كثيف، لذلك كان تأثيرها كبيرا على ساكنيها من حيث النشاط والسكن والطبائع.

تقطن المنطقةَ المشار إليها قبائلُ الزيايدة وأعراب الرباط والأوداية وزعير، ثم قبائل زمور والسهول وحصين وعامر... كان هذا المجتمع القبلي يتكون في معظمه من رعاة غير مستقرين[3] يزاولون زراعة معيشية طفيفة، وتعتمد حياتهم على الترحال. أما السكن، فيتميز بالعيش تحت الخيام، الأمر الذي يسهل التنقل من مكان إلى آخر.

كانت العلاقات الاجتماعية شديدة التماسك داخل القبيلة والفرقة والدوار، ولذلك كانت الجماعة تلعب دورا بارزا في الحياة اليومية، وخاصة في الحفاظ على قيم التعاون والتكافل وتدريب الشباب على الفروسية وحمل السلاح. إذن نحن أمام مجتمع بدوي يمجد أفراده القوة والغلبة ويتصفون بالشجاعة، وتدفعهم جسارتهم وطبيعة بلادهم إلى قطع الطرق على الناس بمسالك الأودية والغابات[4]. ومن الجدير بالذكر في هذا الباب أن الصفات الطبيعية والأخلاقية التي لمَّحنا إليها ليست كافية لتمييز

(3) لم تستقر بعض الفرق نهائيا في أراضيها الموجودة بها اليوم إلا في بداية القرن العشرين.

(4) هناك حكايات متواترة تشير إلى كثير من الفرسان أو الراجلين الذين كانت تدفعهم جسارتهم إلى قطع الطرق على الناس، أو العيش مما يسلبونه من غيرهم ويسرقونه. وهناك حالات تحدى فيها بعض الأشخاص سلطة القياد في بداية عهد الحماية في منطقة كَلتة الفيلة مثلا.

حالات الهجوم من أجل سرقة القطعان أو قطع الطرق على الناس، بل يجب أن نشير إلى حالة الفقر التي كانت منتشرة بين السكان في مجتمع يتميز بالقلة وبعدم الاستقرار. كما يجب أن نشير إلى تدخل عوامل خارجية، كانت تؤثر على التوازنات داخل القبائل، سواء الاقتصاد الرأسمالي المتمثل في توظيف رؤوس أموال التجار الأجانب، أو تدخل المخزن، أو وجود مدينتين حضريتين متجاورتين مثل الرباط وسلا.

معظم القبائل المشار إليها تتكلم العربية، باستثناء قبائل زمور؛ ومن هذه القبائل من تحافظ في لهجتها على كثير من الألفاظ العربية الفصيحة مثل قبائل زعير[5]. ويبدو أن لفظة الرفود أو الترافد من هذه الألفاظ الفصيحة، وهي ترجع بنا إلى مصطلح الرفادة في العصر الجاهلي، الذي كان يعني تقديم المساعدة للحجاج بإطعامهم وسقايتهم.

الرفود والترافد :

جاء في «**لسان العرب**» لابن منظور في مادة **رفد**، ما يلي :

* رفده يرفده رفدا : أعطاه؛ ورفده وأرفده : أعانه.
* والإرفاد : الإعطاء والإعانة؛ والترافد : التعاون.
* والمرافدة : المعاونة ؛ ترافدوا : أعان بعضهم بعضا.
* الترفيد : التسويد.
* رفّد القومُ فلانا : سوّدوه وملّكوه أمرهم.
* الرافد جمع رُفَّد : من يلي الملك ويقوم مقامه إذا غاب.

إن هذه المعاني اللغوية ليست بعيدة عن تفسير الرفود كمصطلح عرفي. فالرفود أو الترافد كاصطلاح عرفي، كما فهمناه من الوثائق التي أمكن الاطلاع عليها، يعني تبادل التحملات والالتزامات من أجل حفظ الأمن، وبين طرفين (قبيلتين) أو

(5) يراجع في هذا الباب ما كتبه عبد العزيز بن عبد الله عن لهجة زعير، إذ جمع ما يناهز 230 مفردة ردها إلى أصلها الفصيح؛ وما أضافه محمد بن عمر ابن سودة في كتابه : **قبيلة زعير قديما وحديثاً**، الجزء 1، 1977، ص. 62-83.

بين مجموعة أطراف متساوية الحقوق. وفي عملية الرفود، لابد من وجود مُتحمِّلين أي ملتزمين وضامنين لتصرفات إخوانهم، وكان يطلق على هؤلاء المتحملين اسم : الرفَّادة، ومفردهم : رفَّاد.

ومما يجب التنبيه إليه أن غالبية الرفادة كانوا من بين القياد، أي ممثلي المخزن الذين كان السلطان يعينهم لحكم القبائل نيابة عنه. وقد يتولى «الرفادة» شيخ أو أحد الأعيان مسموعي الكلمة وذوي النفوذ في قبائلهم. وعلى هذا الأساس، فالترافد يعني التعاون على حفظ الأمن ودوام الصلح بين القبائل[6]. وبما أن الرفاد يتحمل بتعويض الضرر الذي يتسبب فيه إخوانه، ويضمن إنصافهم إذا تعرضوا لضرر، بأخذ تعويض من الطرف الذي خرق الرفود؛ فيكون العطاء واردا في هذه الحالة أيضا، مثلما ورد في المعنى اللغوي. وقد يتعدى المعنى الاصطلاحي للرفود كممارسة عرفية، إلى معاني أخرى، حسب الحالات التي تستدعي اللجوء إلى الترافد كما سنرى.

خصوصية الرفود بين أعراف القبائل

يمكن أن نرتب الرفود في ثلاث حالات أو ثلاث درجات، ليسهل فهم مجال تأثيره. وإلا فالحالات الثلاث لا انفصال بينها من حيث المفهوم العام.

أولا : الرفود وحفظ الأمن. ونعني به تبادل التحملات والالتزامات، لنشر الأمن بين المترافدين، وخاصة لتأمين السبل والطرق.

ثانيا : الرفود بين البادية والمدينة. ومعناه إحلال الانفراج محل التوتر، لتشجيع التبادل والتواصل.

ثالثا : الرفود من أجل مواجهة خطر خارجي. ومعناه تحالف مقدس لمواجهة عدو مشترك أو خطر خارجي.

---

(6) يظهر أن السلطان كان يفضل أن يكون الرفاد الفوقي، أي الملتزم الأعلى والضامن لإخوانه هو القائد، وهذا لا يمنع من وجود رفادة مساعدين للرفاد الفوقي، أي القائد المخزني. وكان الرفادة يضمنون إخوانهم المكونين لدوار أو فرقة. وهذه الحالة تميز القبائل المدروسة على أية حال. فقد كتب القائد محمد بن الميلودي بن قس الزعري رسالةً للسلطان مما جاء فيها : وبعد، «فإن قواد زعير كل أحد (كذا) رفاد عن إخوانه فيما وقع، وذلك عن إذن من مولانا أيده الله، وكل عامل مكلف بإخوانه...» (الرسالة مؤرخة بتاريخ 3 ربيع الأول 1312 الموافق 4 شتنبر 1894).

في هذه الحالة الأخيرة، يمكن أن نجد أنفسنا امام الأحلاف القبلية المعروفة باللفوف (جمع لف). بيد أن أحلاف الرفود تخضع لمنظومته المحدودة في الزمان والمتأثرة بالمكان. فمدة الترافد تحدد دائما بين الأطراف المعنية في سنة واحدة، قابلة للتجديد.

ويجب أن ننبه على أننا اعتمدنا في الفصل بين هذه الحالات وفي التعرف على هذا المصطلح العرفي، على مجموعة من الرسائل الرسمية، التي تبادلها قواد زعير والأعراب والأوداية وعامر مع المخزن؛ وكذلك على رسوم عدلية أو عقود صلح وترافد بين القبائل المذكورة؛ كما اعتمدنا على بعض التقاليد، لفهم موضوع الترافد بين البادية والمدينة[7].

I ـ الرفود وحفظ الأمن :

للرفود خصوصيات تميزه كما أشرنا. فهو لا يعتبر قانونا عرفيا شاملا لتنظيم الحياة اليومية للقبيلة، ولكنه تشريع عرفي الهدف من اللجوء إليه هو تبادل الضمانات والإلتزامات، لنشر ألوية الأمن بين المترافدين، حتى ينطلقوا لأعمالهم آمنين. فالرفود في هذه الحالة معناه الأمان. فقد اتهم قائد الرماحة جيرانه بني عبيد باختطاف ثمانين رأسا من البقر للأوداية، وردها لأصحابها مقابل قدر من المال على كل رأس، «من غير جريمة ـ يقول القائد ـ لأنهم في الأمان والترافد»[8].

والرفود تشريع لا يعاقب على الجنح الأخلاقية، وإنما هدفه وموضوعه هو زجر الجنايات الكبرى، مثل القتل والجرح وقطع الطريق والهجوم لأجل النهب والسرقة. فأحكام الرفود تدخل من هذه الزاوية ضمن قواعد العرف المتبعة لدى القبائل الصنهاجية خاصة. وهذا ما أشار إليه المشرفي بقوله، وهو يتحدث عن عرف القبائل الصنهاجية : «وكثير أحكامهم في الدماء وخفر الذمة والسرقة» [9].

---

(7) أصول هذه الوثائق محفوظة بالخزانة الحسنية بالرباط. والملاحظ أن الرسائل والعقود التي تهم الرفود، تهم العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر.

(8) من قائد الرماحة إحدى فرق بني عبيد إلى مولاي الحسن، الرسالة مؤرخة 28 رجب 1310 الموافق 15 فبراير 1893، الخزانة الحسنية، الرباط.

(9) المشرفي، **الحلل البهية في تاريخ ملوك الدولة العلوية**، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم د 1463، ص. 257؛ راجع كذلك عن أعراف القبائل الصنهاجية، وخاصة قبائل بني مطير: العربي كنينح، **آثار التدخل الأجنبي في المغرب على علاقات المخزن بقبيلة بني مطير**، 1873-1912، رسالة دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب بالرباط، 1984. غير منشورة.

يرتبط بأحكام الرفود أمر هام هو حفظ الأمن بالطرق، أي تأمين المارة، خاصة القوافل التجارية والمسافرين الأجانب. ولهذا نلاحظ اهتماما متزايدا من طرف المخزن بمراقبة الطريق الساحلية الرابطة بين مدينتي الرباط والدار البيضاء، عن طريق وضع النزايل بها وتحميل القياد مسؤولية ما يتعرض له المسافرون من سرقة أو نهب في هذه المنطقة التي تميزت باضطراب الأمن في أواخر القرن الماضي.

لماذا الاهتمام بحفظ الامن في المنطقة؟

لقد أشرنا لطبيعة المنطقة المجاورة للرباط وسلا، ولمحنا لنمط عيش سكانها، كما نبهنا لوجود طريق رئيسية للقوافل. وإذا أضفنا لهذه العوامل حزازات القواد ومنافساتهم، التي ازدادت حدة في أواخر القرن التاسع عشر، وتدخل عاملي الرباط وسلا في أمور البوادي المجاورة أحيانا بأمر المخزن، وأحيانا كثيرة بمبادرة خاصة بكل عامل. ثم أضفنا لما سبق عاملا جديدا هو عامل الحضور الأجنبي في شكل رؤوس أموال التجار الأوروبيين التي وظفت بالمنطقة، والمخالطات بينهم وبين بعض السكان[10]، وبصفة أخص تدخل الأجانب في أمور النزايل[11]. كل هذه العوامل مجتمعة كانت تؤثر بدرجات متفاوتة، ولكنها ـ بدون شك ـ كانت تتسبب في الاضطراب واندفاع البدويين، لتبادل النهب والهجوم أو تهديدهم للمدينتين المتجاورتين، الرباط وسلا، وتعرضهم لنهب القوافل في الطريق الساحلي[12].

(10) منذ 1884، تدخل السلطان مولاي الحسن للحد من ظاهرة انتشار الحماية والمخالطة بالمنطقة. فقد جاء في ظهير تعيين أمناء بالزيايدة، ذِكرٌ لمهام هؤلاء الأمناء ومنها : «المبالغة في البحث عمن طمحت نفسه لتحمل الدين، ويخبرون به قبل أن يقع في مهواة الهلاك والحيْن وأن يمنعوهم من تحمله ومن المخالطة الناشئة من أجله... والقاء البال لمن يروم الدخول في الحماية....» (مكروفيلم الخزانة العامة بالرباط، رقم : 23، ص. 115ـ116).

(11) بدأ الأوربيون يسيئون لأمن المنطقة بتدخلهم في أمر النزايل منذ عهد السلطان محمد بن عبد الرحمان (1859ـ1873)، (انظر علال الخديمي، **مؤسسة النزايل**، م.س.).

(12) هناك إشارات عديدة في الحوليات وفي كتابات المسافرين الأجانب لهذا الإضطراب، الذي كان يرد في الغالب إلى التعصب والتوحش. قارن على سبيل المثال :

Guedenfeldt, **Division et répartition de la population berbère au Maroc**, Trad. de l'allemand par H. Simon, Alger 1904, p. 52-53 ; Dr. Mauran, **Le Maroc d'aujourd'hui et de demain**, 1909, p. 45 ; Deverdun, **Marrakech des origines**, p. 524 ; Brives, **Voyages au Maroc**, 1901-1908, Alger, 1909, p. 19 ; **Arch. Etrangères**, Paris, Nouvelle série, T. 43, p.347;

وكذا : أحمد بن خالد الناصري، **الإستقصا**، 9، 118.

تفيد الرسائل والعقود، التي تناولت موضوع الرفود، أن السلطان كان يأمر قبائل المنطقة بالترافد لأجل حفظ الأمن فيما بينها، وخاصة أمن الطرق. وأول هذه الوثائق ظهير حسني موجه للقائد المهدي الجراري الأوديي، بتاريخ 26 محرم 1309 الموافق 1 شتنبر 1891، يذكره فيه بفرار بعض قبائل الأعراب وزعير المجاورين للأوداية، وبقاء بلادها فارغة[13]. ولما «كان حفظ الطرقات ـ يقول السلطان ـ وضبط أمرها من أهم المهمات، اقتضت المصلحة بناء أمر ذلك على أساس أمثل، حتى تأمن المارة والخيام، ويحصل لها الاطمئنان والاستئناس. فأمرنا بالترافد بين الجميع : أعراب الرباط وزعير وإيالة الرباط والأوداية على قاعدة القبائل في تلك المسائل»[14].

وبعد أن ذكره بإحضار قواد القبائل المعنية وأعيانها، ومن بينهم القائد المذكور نفسه، عند السلطان وترافدهم بحضرته؛ بحيث تحمل كل واحد «بدرك ما عسى أن يصدر من أحد من الكل بالطريق والخيام وألزمه لنفسه الإلتزام التام على قاعدة القبائل وعوضهم في ترافدهم»، ختم السلطان بقوله : «وقد أمضينا ذلك وأوجبنا العمل بمقتضاه، فنأمركم بالوقوف عند حده ومنتهاه. ومن خالف ذلك أو سعى في نقضه بحال، فتلزمه الذعيرة المقدرة ويرى من جانبنا العالي بالله شديد النكال»[15].

كيفية عقد الترافد :

أما عن كيفية حصول الرفود، فتطلعنا عليها رسوم عدلية، نأخذ نموذجا منها، وهو رسم إشهاد على قواد زعير (17 قائدا)، وأعراب الرباط (9 قواد)، والزيايدة وبني ورى (قائدان) والأوداية (قائدان) والحوزية (7 شيوخ) يمثلهم عامل الرباط، محمد السويسي الذي كان يحكم قبيلة الحوزية.

الرسم مكتوب بخط جميل، مداده ناصع، وهو مؤرخ بشهر رجب 1313، الموافق لشهر دجنبر 1895[16]. يتضمن الرسم ثلاثة عناصر، بالتعرف عليها نكون قد اطلعنا على كيفية وقوع الترافد بين القبائل وعلى أحكام الرفود.

---

(13) الأمر يتعلق بقبيلة الدغمة من أعراب الرباط، وبقبيلة بني عبيد. وقد تعرضت الأولى إلى تنكيل السلطان بها حوالي 1309، ففرت من بلادها كما فر بنو عبيد، خوفاً من المخزن.

(14) M. Nehlil, Lettres chérifiennes, Pl. LXXVII.

(15) الرسالة بل الظهير المشار إليه أعلاه. وقد حدد الذعيرة في 500 ريال تدفع للمخزن.

(16) وثائق الخزانة الحسنية، الرباط.

أولا : صدور أمر السلطان إلى عامل الرباط محمد السويسي، بالسّهر على حفظ الأمن بطرق الرباط وأحوازها و«جوانبها كلها» من «النهب والسرقة والقطع والإخافة.... حتى تأمن المارة في الطرق كلها وتسرح البهائم في مسارحها..». وقد عين السلطان ممثلا للوقوف على تنفيذ الأمر السلطاني، هو القائد علال بن بوعزة الأوديي.

ثانيا : انعقاد مجلس عند القائد محمد السويسي، ضم القياد والأعيان المشار إليهم في الرسم، حيث اتفق الجميع وترافدوا على حفظ الأمن بقبائلهم وبالطريق وتحملوا مسؤولية ما يقع : «ومن تعدى على أحد من إخوانه من المذكورين طوره أو أخاف طريقا أو سرق أو قطع أو نهب أو فعل شيئا مما فيه إذاية قَلّتْ أو جَلّتْ فهو المؤاخذ بذلك والملزم بما وقع عليه الاتفاق من الذعائر». وقد أشار الرسم إلى أجل هذا الرفود، وهو عام واحد، يبتدئ من تاريخ الرسم باقتراح من عمال زعير[17].

ثالثا : العقوبات والتعويضات : يلاحظ أن أحكام الرفود تهتم بالتعويض المادي وأداء الذعائر في جميع الجنايات :

– ففي حالة القتل، فإن المتهم ملزم بأداء دية القتيل وقدرها 500 ريال، بالإضافة إلى ذعيرة تؤدّى للمخزن قدرها 300 ريال، وأخرى للرفادة تساوي 200 ريال. وهكذا، فقدر الدية يصل في النهاية إلى 1000 ريال. هذا هو المقدار المتفق عليه في الرسم. لكننا نجد استثناء اشترطه قواد زعير من المزارعة، وهو أن القاتل عندهم يؤدي 1000 ريال دية، و1000 ريال أخرى ذعيرة للمخزن وللرفادة[18].

– أما في حالة السرقة أو إتلاف شيء أو جرح أحد، خلال مدة الرفود، فالمتهم ملزم بإرجاع «السريقة» أو تعويضها أولا. وعليه أن يدفع، بعد ذلك، ذعيرة للمخزن قدرها 300 ريال، وللمتحملين 200 ريال. وإذا ألقي القبض على السارق، فعليه أن يدفع 50 ريالا أو يدفعها عنه أهله ثم يسرح. أما إذا قتل في حال السرقة،

(17) في الواقع، هذه هي المدة التي تحددها جميع الرسوم التي بين أيدينا. فقد جاء في رسم آخر : «وكل من التحمل المقرر والسداد المسطر معتبر لمدة من عام واحد من شهر تاريخه» (انظر هامش 17).

(18) الملاحظ أن مقدار الدية في القبائل المعنية كان يؤدى نقدا، وأن هذا المقدار مرتفع إذا قورن مثلا بمقدار الدية في قبائل الأطلس المتوسط. راجع خاصة ما ذكره العربي كنينح، نقلا عن Abes الذي رسم سنة 1914 جدولا للدية في فرق بني أمطير (العربي كنينح، م.س.، ص. 196).

فيدفع قاتله 50 ريالا فقط لوليه؛ وفي بعض الوثائق، فإن المقتول في حال السرقة لا دية له[19].

ـ وأما من أنكر تهمة من التهم السابقة، فإنه لا تبرأ ذمته إلا بعد «حليف خمسين رجلا من إخوانه». وهكذا لا يقتصر في أداء اليمين على المتهم، بل يجب، لإبراء ذمته، توافر خمسين رجلا من إخوانه يشهدون بصدقه في يمينه، أي يحلفون مثله[20].

هذه أهم العناصر التي تهم عرف الرفود، والتي أوضحها الرسم المشار إليه. وفي نهاية الرسم، نلاحظ إشهاد عدلين وتوقيعهما بوضع شكلين غير مقروءين. والملاحظ أن الرسم غير موثق من طرف القاضي[21] كما هي صفة العقود الشرعية.

II ـ الرفود بين البادية والمدينة :

أشرنا إلى أن هدف الرفود بين البادية والمدينة هو استمرار التواصل والتبادل بين الطرفين، وهو تواصل كان ضروريا، ويتخذ صبغة الدوام، بالرغم مما يخترقه من فترات التأزم والتوتر. ونظرة إلى مواضيع الترافد بين البادية والمدينة، تبرز أن الطرفين لا يمكن أن يستغني أحدهما عن الآخر.

أ ـ فما هي مواضيع الرفود بين المدينة والبادية؟

لقد حصرنا هذه المواضيع في التالي : ترغب المدينة في تأمين سكانها ومصالحهم وأموالهم من هجومات أو نهب أو سرقة قد يرتكبها بدويون أو يكونون طرفا فيها، سواء داخل قبائلهم أم في الطرق أم في جوار المدينة. كما كانت المدينة تحمي جوارها الخاضع لإدارتها، مثل أولاد سبيطة في حالة مدينة سلا، وقبيلة الحوزية في حالة مدينة الرباط.

---

(19) جاء في رسم إشهاد مؤرخ بتاريخ 13 رجب 1313 الموافق 30 دجنبر 1895، بين أولاد كثير، فرقة من زعير وأعراب الرباط والأوداية أن من قتل «بأول ضربة فدمه هدر، ومن قبض لا يقتل ويسرح بدون شيء». ويلاحظ أن هذا هو الحكم الذي كان جاريا بين هذه القبائل خلال القرن 18. (انظر الضعيف الرباطي، **تاريخ الدولة السعيدة**، تحقيق أحمد العماري، دار المأثورات، 1986، ص. 360).

(20) في هذه النقطة يخالف عُرْف الرفود الشرع، مثلما هو الحال في حكم الدية. ولكن المسألة تدخل في حكم العادة المرَجِّحة للمصلحة العامة.

(21) وهكذا فالرسم من الناحية الشرعية يبقى رسماً عرفياً يثبت التزامات الأطراف فقط.

من المصالح التي كانت مدينة سلا، مثلا، تترافد حولها مع البادية : عمل الكواشة، أي صانعي الفحم الخشبي، الذين يضطرون إلى العمل في الغابات المجاورة للمدينة، أو البعيدة عنها، مثل غابة زعير، وكذلك عمل المزيبرية، الذين يقطعون الأخشاب الصالحة لصنع الألواح المستخدمة في صنع المراكب والسفن، حيث كان مرسى العدوتين من المراكز الهامة التي تصنع فيها المراكب. كما كانت المدينة ــ سواء سلا أم الرباط ــ تحتاج لدخول مادة الدباغ[22] بانتظام، حتى لا تتضرر صناعة الجلد، وبالتالي تتعطل حرفة الدباغة والدباغين[23]. وهناك أموال تجار المدينة، المرافقة للقوافل وسط البادية؛ فكانت المدينة تعمل على تأمينها بالإتفاق مع القبائل التي قد تمر بها القافلة، وحتى يمكن أن تتدخل تلك القبائل لإنقاذ مالٍ للمدينة تعرَّض للسوء، وعُرِفَ وسط قافلة مثلا.

وإذا نظرنا إلى مصالح الطرف الآخر، أي مصالح أهل البادية، التي يريدون الأمان لها من المدينة، فالملاحظ في هذا الباب أن البدويين يكونون الموضوع الأول، أي أن سكان البادية كان يهمهم بالدرجة الأولى تأمين أنفسهم ثم تأمين مصالحهم الداخلة للمدينة والخارجة منها. فالبدويون كانوا مضطرين بدورهم للذهاب للمدينة لجلب البضائع المصنعة وبيع منتجات البادية. وكثيرا ما كان البدوي يتعرض لمضايقات عديدة من طرف عمال المدن، بل كثيرا ما كانت المدينة تؤاخذ سكان قبيلة جميعهم بما يفعله واحد منهم[24]. إذ كان يسجن من يدخل المدينة من أفراد تلك القبيلة أو تصادر بضائعهم بحجة ودون حجة[25].

---

(22) يتكون «الدّباغ» من قشور الأشجار، وخاصة قشور البلوط الأخضر أو ما يسميه السكان «الكروش»، وهو شجر شبيه بالبلوط الفليني ومن فصيلته؛ إلا أن قشوره تصلح للدباغة.

(23) كان أصحاب هذه الحرفة يلعبون دوراً حيوياً في الوسط الحضري؛ وكثيراً ما كان دورهم بارزاً وصوتهم مسموعاً، خاصة في فاس ومراكش والرباط. والدباغون هم الذين تزعموا فتنة فاس على أثر بيعة السلطان مولاي الحسن.

(24) هكذا نجد أن ثلاثة رجال ترافدوا مع قائد زعير، حتى لا يؤاخذوا بما يفعله إخوانهم من زعير، لأنهم خرجوا من فرقتهم وسكنوا مع فرقة الزلاجة من السهول. الترافد كان بتاريخ 27 جمادى 1 عام 1310.

(25) تبين الوثائق الرسمية حالات كثيرة تعرض فيها البدويون للتعسف من طرف عمال المدينة المجاورة. وقد كتب السلطان محمد بن عبد الرحمان إلى عامل سلا في 8 ربيع الثاني 1279 ينهاه عن مصادرة الدباغ الذي يرد به زعير : «واعلم أن الدباغ الذي أمرناك بحجزه هو الذي يؤتى به من المعمورة من بلاد بني حسن لا من بلاد زعير».

ب ـ كيف كان يتم الترافد بين البادية والمدينة؟

نقرأ هذه النصوص النموذجية ثم نعلق عليها :

النص الأول : بين سلا وقبيلة السهول، بتاريخ 17 جمادى الثانية 1310 :

«ترافدنا مع السهول الجوانب، على ألا يقربوا المدينة، ولا مالها بحال، ولا كواش، ولا يمر مال المدينة وسطهم بحال. وإذا مر وعرفوه يعطون كسر المزراك[26]. وكذلك مال أولاد سبيطة.

وإن تخالط أحد من أهل المدينة منهم إليه[27]. وإذا تناكر المديني مع أحدهم، يحلف المديني حلفة واحدة. وإن نكره الأعرابي، إن كانت الدعوة (كذا) من ريال أو أقل، يحلف الأعرابي واحدة. وإن زادت الدعوى على ريال يحلف عشر شهود. والمديني واحدة في كل حال... والدعوى الكبيرة فيها حلافة 25 منهم، ومن المدينة 1».

النص الثاني : ترافد بين سلا وزعير، بتاريخ 26 جمادى الثانية 1310 :

«ورد علينا القائد عبد الكبير بن امحمد بن الحسين الجصيصي الزعري ببطاقة السويسي[28]، ورفد إخوانه أولاد غيث والعبايدة والكَصيصات، على أن لا يلحقهم أحد من المدينة وهم كذلك لأهل المدينة.

والرفود سنة واحدة، وإن قبض أحد منهم لا يسرح حتى يقابلني الرفاد، وعند ذلك أطلقه له.

وورد معه رجل إسمه مول البلد العبايدي، وذكر أنه يرفد للكواشة على الكَصيصات مجموعين، إن خرجوا معه وجعلوا له أجرة وتراضوا معه.

---

(26) كسر المزراك : المزراق لغة يعني الرمح، والرمح يدل على الحماية. ولذلك فكسر المزراك يعني التنكر لحماية شخص معروف أو لجواره. وهكذا نجد أن كسر المزراك أو العار بمعنى واحد، لأن العار هو الذمة أو الجوار أو الحماية التي يمنحها شخص أو قبيلة أو مدينة، لفرد أو لعدة أفراد أو قافلة تجارية. وفي هذه الحالة التي بين أيدينا، فالعار أو المزراك يعني حُرْم أو ذمة أو جوار المتحملين بإخوانهم أو بمحكوميهم، سواء أتعلق الأمر بقائد القبيلة أم بقائد المدينة. وفي حالات الترافد مع قائد سلا، نلاحظ أن تعويض خرق الترافد، أي كسر العار أو المزراك، هو دفع 100 ريال ذعيرة.

(27) المخالطة تعني المشاركة في الحرث أو تربية الماشية أو حتى في التجارة. فإذا حدث أن اشترك مديني مع بدوي، فهذا الأمر خارج عن الرفود، ولا دخل للرفود فيما يقع للمتخالطين من قضايا ودعاوي.

(28) أي رسالة من قائد الرباط محمد السويسي.

وترافدنا معهم على أن يردوا لنا مال المدينة مما أخذوه، وكسر العار مائة ريال. والحلافة 10 عشرة فيهم نقره 05، والمديني يحلف واحدة. وقد حاز بطاقة بهذا ومنتهى المزراكـ إلى عيد الفطر».

النص الثالث : بين سلا وزمور، بتاريخ 15 رمضان 1316 :

«جاء عندنا حمادي الطنجي الخزاني وجاء معه المعلم أحمد بن غانم. وترافدنا مع الأول على الكواشة وغيرهم، على أن كل ما صدر من إخوانه الخزازنة كله هومتحمل به. ومن طلب رد المزراكـ يدفع مائة ريال[29]. ورفد إبن ونزار من آيت يدين والسلام».[30].

ملاحظات حول هذه النصوص :

1 ـ الملاحظ أن ترافد المدينة مع البادية لا أثر فيه لأحكام الدماء. ومعنى هذا أن هجوم الطرفين على بعضهما لا يهدف إلى القتل بقدر ما يهدف إلى مصادرة المتاع أو المال، أو سجن الأشخاص بهدف الحصول على تعويض مادي. فالأمر إذن يتعلق بتعسفات قد تلحق البدوي إذا دخل للمدينة متسوّقاً، وقد تلحق المديني إذا خرج للبادية متجرا. وكثيرا ما كان أحد الأمرين يقع نتيجة وعاقبة للأمر الآخر، بمعنى أن البادية كثيرا ما تصادر مال ومتاع مديني مقابل تصرف من المدينة قد يصيب إخوان أهل البادية[31].

2 ـ كان بعض القياد يترافدون مع قائد المدينة، على تأمين البدويين بالمدينة والمدينيين بالبادية. لكن يظهر أن البدوي يمكن أن يتعرض للسجن دون حجة في كثير من الأحيان. ويمكن أن يبقى مسجونا، ولا يسرح حتى يأتي رفاده المتحمل به. وهنا تثار إمكانية استغلال البدوي أو ابتزازه باتفاق القائدين. وتطلعنا الوثائق على

(29) **رد المزراك** : يعني إنهاء الإتفاق، أي الترافد. فإذا أراد طرف، سواء الرفاد البدوي أم الرفاد المديني، أن يتحلل من الرفود المعقود، فعليه أن يدفع 100 ريال فقط. ونلاحظ أن هذه حالة خاصة بين المدينة والبادية.

(30) هذه النصوص الثلاثة توجد أصولها محفوظة عند الحاج العربي بن سعيد الذي تفضل مشكوراً بالسماح لنا بقراءتها. ويجب التنبيه إلى أن المتكلم في هذه النصوص هو قائد سلا، أي الحاج محمد بن سعيد السلاوي الذي كان نفوذه يتعدى مدينة سلا إلى القبائل المجاورة، منذ تولى قيادة المدينة حوالي سنة 1861 إلى وفاته سنة 1910.

(31) تفيدنا عدة وثائق ومراسلات بين قياد المنطقة المعنية والمخزن إلى مصادرة بعض مصالح أهل المدينة بالبادية كان يقع بسبب تعرض بعض البدويين للسجن مدة طويلة.

حالات كثيرة يطلب فيها القائد البدوي من القائد المديني أن يساعده في إلقاء القبض على بعض الأشخاص.

3 ـ إن نقض الرفود أو التحلل منه بين البادية والمدينة له جزاء واحد في كل الأحوال هو دفع 100 ريال، لكن مع رد المنهوب أو المسروق بدون مقابل.

4 ـ هناك عدم تكافؤ في الاحتكام إلى أداء اليمين. فالمديني المتهم يحلف دائما حلفة واحدة، إذا أنكر التهمة. أمّا البدوي، فعليه أن يوفر عشرة حلافة إذا كانت الدعوى صغيرة، أي إذا كانت قيمة الشيء المتهم به لا تتعدى 10 ريال، وأن يوفر خمسة وعشرين (25) حلافا إذا زادت قيمة الشيء عن 10 ريال. ويشترط في غالب الأحوال أن يكون نصف الحلافة «نقرة» أو «نقراء»، أي مختارين مُنَقَّرٌ عليهم من بين المعروفين بالإستقامة.

5 ـ أحيانا كان الرفاد يقوم بعمل الزطاط، إذا اتفق معه من يريد الخروج للبادية لقضاء مصالحه المادية كالتاجر والكواش (ترافد الكَصيصات مع سلا). والملاحظ في هذه الحالة، أي حالة الرفاد الذي يتحول إلى زطاط، أن على «المزطط» أن يدفع أجرة للزطاط، الذي ينبغي أن يوافق من يمنحه حمايته، أو ينبغي أن يدفع له علامة يكون معروفا بها. ولهذا يسمى الزطاط كاسي، وكأنه ألبس من يحميه كساءه. لقد نبهنا على هذه الحالة، حتى نلاحظ الفرق الطفيف بين الرفود الذي يعني التزامات معنوية في الغالب، والزطاطة التي تعني حرفة مؤقتة تتمثل في منح شخص معروف بشجاعته أو بفضله أو بنفوذه الديني أو المادي، حمايته لشخص أو عدة أشخاص، في مكان معلوم حتى يتجاوزوه. ولذلك قد نجد كلمة الزطاط تعني في مناطق أخرى من المغرب «الدواس»، من الجواز أي المرور.

III ـ الرفود تحالف وتضامن ضد عدو مشترك :

قد تلجأ القبائل إلى الرفود، عندما تريد التعبئة لمواجهة خطر محتمل أو عدو مشترك. وتتوفر على مثالين لجأت فيهما القبائل المعنية، إلى هذا النوع من الترافد أو التحالف.

المثال الأول : نتعرف عليه من رسالة بعثها القائد أحمد بن العروسي الهلالي قائد قبيلة عامر المجاورة لسلا، إلى الحاجب موسى بن أحمد البخاري، يقول له فيها بعد

المقدمة : «وبعد؛ فليكن في كريم علمك بأن حصين والسهول لما سمعوا بوفاة مولانا المقدس بالله(32)، ترافدوا مع بعضهمّ وضربوا علي(33)، فقاموا معهم إخواني عامر ووقع شر كبير. فماتْ منا ومنهم رجالا وخيلا [كذا]..»(34). فالترافد في هذه الحالة معناه حلف هجومي أو دفاعي موجه ضد طرف ثالث. ضم الحلف قبيلتي السهول وحصين، في مواجهة قبيلة عامر.

المثال الثاني : وفي سنة 1907، عندما وقع حادث قتل تسعة عمال أوروبيين بمرسى الدار البيضاء، وطرد المراقبون الفرنسيون من مركز الجمارك، توقع المسؤولون عن الحادث هجوما فرنسيا على الدار البيضاء(35). ولهذا كتب بعض أعيان الشاوية الذين حضروا الأحداث رسالة لإخوانهم من قبائل الشاوية، يدعونهم إلى الترافد والتضامن لمواجهة الخطر الخارجي المحتمل. نفهم ذلك من رسالة بعثها أولائك الأعيان إلى سكان قبيلة أولاد حريز، يخبرونهم فيها بأنه لما وقع ما وقع بالدار البيضاء، «تجمع من حضر من قبيلة الشاوية ـ تقول الرسالة ـ وجعل الرفود على الثغر المذكور. وغير ذلك من الطرقات والصادر والوارد في قبيلة الشاوية كلها... وتعيذ اعلامكم لتكونوا على بال وتتلاقوا مع بعضكم بعضا، وتعلموا جواركم من إخواننا أولاد بورزك(36)، بأن يكونوا ببال، وتقدموا للجمع يوم الاثنين الآتية... ليقع الرفود بين القبائل، وتبرحوا في الأسواق، وتكونوا على بال بحيث إذا ظهر شيء في البحر تكونوا يدا واحدة... وأن الشاوية وما أضيف إليها يدا (كذا) واحدة وبه الاعلام»(37).

في هذه الحالة، نجد أنفسنا أمام حلف مقدس، يضم مجموعة من القبائل، لمواجهة خطر خارجي. فالأمر يتعلق بحلف دفاعي ينظمه عرف الرفود.

---

(32) المقصود هو السلطان محمد بن عبد الرحمان.

(33) ضربوا تعني هجموا.

(34) الرسالة مؤرخة بتاريخ 5 شعبان 1290 الموافق 28 شتنبر 1873، وهي منشورة في دورية الوثائق التي تصدرها مديرية الوثائق الملكية بالرباط تحت إشراف الأستاذ عبد الوهاب بنمنصور، مؤرخ المملكة، المجلد 3، ص. 214.

(35) مثلما فعلت الحكومة الفرنسية، من احتلال مدينة وجدة بعد مقتل طبيب فرنسي بمدينة مراكش في مارس 1907.

(36) كانت قبائل الشاوية تنقسم إلى ثلاثة أقسام : أولاد بورْزك، أولاد بوعطية، الشهاونة.

(37) الرسالة مؤرخة بتاريخ 20 جمادى الثانية 1325 الموافق 31 يوليوز 1907، راجع عنها : علال الخديمي، **حادثة الدار البيضاء واحتلال الشاوية 1907ـ1908**، بحث في دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب بالرباط، 1985، الجزء 2، ص. 276.

ملاحظات واستنتاجات عامة

لقد أولى البحث السوسيولوجي الاستعماري اهتماما زائدا بالتعرف على عوائد وأعراف القبائل المغربية[38] واهتم باحثون مغاربة في إطار دراسات منوغرافية، بالموضوع نفسه، فدرست بعض أعراف قبائل تافيلالت[39] والأطلس[40] وسوس[41]. وفي هذه الدراسات، لم يرد مصطلح **رفود** ضمن الأعراف التي درست.

ولقد أثار انتباهنا ورود لفظة **رفود وترافد**، في بعض الرسائل السلطانية وآلرسوم العدلية، كاصطلاح عرفي يتعلق بتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية عند قبائل حوز الرباط وسلا، فيما بينها من جهة وفيما بينها وبين المدينتين من جهة أخرى.

وعند دراستنا للمصطلح، تبين أن الأمر يتعلق بممارسة عرفية لا تختص بها القبائل البعيدة عن الحواضر أو المركز فحسب، بل تمارس عند أبواب هذه الحواضر، وقد تشترك فيها الحواضر نفسها، بما فيها المدن التي اشتهرت بحمايتها للشرع ومحافظتها على التقاليد الإسلامية مثل مدينتي الرباط وسلا.

ما هي علاقة عرف الرفود بالشرع؟ لا نريد بهذا التساؤل الدخول في مناقشة علاقة العرف بالشرع، وهو موضوع فصلت فيه كتب الفتاوى أو النوازل[42]. ولا مناقشة لماذا تلجأ القبائل إلى الاحتكام إلى الأعراف، ولماذا يقرها المخزن على الاحتكام لأعرافها في كثير من الأحيان. بيد أننا نريد أن نذكر بأن الأمر يتعلق بمسألة نسبيّة،

---

(38) فيما يخص بعض قبائل المنطقة مثل زمور، انظر : Querleux, «Les Zemmours», **Archives berbères**, vol. I, 1915-1916. ودراسات أخرى تهم أعراف قبائل أخرى : G. Marcy, **Le droit coutumier Zemmour**, Paris, 1949.

(39) Larbi Mezzine, **Le Tafilalt**, Publ. Faculté des lettres, Rabat, 1987.

(40) التوفيق أحمد، **المجتمع المغربي في القرن XIX**، إينولتان 1850-1912؛ العربي كنينح، م.س. هامش....

(41) عمر أفا، «قراءة تاريخية في ألواح قبائل سوس، والأطلس الصغير»، **مجلة آفاق**، السلسلة الجديدة، عدد 9، 1982.

(42) على سبيل المثال : المهدي الوزاني، **النوازل الجديدة الكبرى في أجوبة أهل فاس وغيرهم من البدو والقرى المسماة بالمعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوي المتأخرين من علماء المغرب**، طبع على الحجر، فاس، 1909. 11 جزءاً؛ قارن كذلك: رحمة بورقية، «العرف والعلماء والسلطة في القرن 19»، **المجلة المغربية للاقتصاد والإجتماع**، عدد 7، 1984.

لأن العرف الذي يعد سابقة مادية تكررت في الزمان والمكان،، هو بمثابة قانون وضعي تواتر استعماله حتى غدا قاعدة سلوكية متوارثة، تحتكم إليها الجماعات كيفما كانت حالتها الحضارية، كما تحتكم إليها الحكومات والدول فيما بينها ما دامت لا تخالف الأخلاق الحميدة وحسن الآداب[43].

ثم إن الفقراء يفرقون بين ثلاث درجات في علاقة العرف بالشرع. فهناك العرف الموافق للشرع ؛ وهناك المبايـن ؛ وهناك العرف الذي لا يخالف الشرع وفي الوقت نفسه لا يوافقه تماما، وهو عرف الدرجة الثانية. ويبدو أن الرفود يدخل ضمن هذه الدرجة : فمن حيث العملية الإجرامية، فالترافد تقتضيه المصلحة العامة، فهو يدخل في باب : «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»، ثم إن اتباع كلمة الرفاد أو فرضها بالقوة، يدخل في باب تغيير المنكر والتعاون على البر والتقوى. أما من حيث عقوبات الرفود، التي تعتمد على التغريم والمبالغة في أداء اليمين، فيظهر أنها مخالفة للشريعة تماما. بيد أنه، حتى في هذه الحالة، قد تكون ممارسة الرفود من الممارسات الجائزة من باب العادة المرجحة للمصلحة العامة، كما أشرنا سابقا. وعلينا أن ننبه إلى أن أحكام الرفود لم نجدها تعرضت لمسائل من اختصاص القضاء الشرعي. وقد نصت بعض الاتفاقات على أن : دعاوي القاضي لا دخل للمزراك فيها[44].

وعلى كل حال، فالأصول المدروسة تسمح لنا بالقول إن الرفود كممارسة عرفية، لا يهتم بمجموع الحياة القانونية التي تنظم بها المجموعات، كالقبيلة أو الحصن، حياتها اليومية، وما يطرأ عليها من نوازل وقضايا تهم سلوك الناس في البيت والحقل، وتهم التصرفات المنافية للأخلاق العامة[45]، ولا يعني حماية دائمة يضمنها طرف قوي

(43) قارن ادريس العلوي العبدلاوي، **أصول القانون**، الجزء نظرية القانون، 1971، ص. 246ـ248؛ شكري أحمد السباعي، **نظرية بطلان العقود وابطالها في قانون الالتزامات والعقود**، الطبعة الأولى 1971، ص. 53؛ عبد القادر القادري، **القانون الدولي العام**، طبعة 1984، ص. 104.

(44) ترافد مدينة سلا مع جماعة أولاد بورزين من قبيلة السهول : «حضر جماعة أولاد بورزين كافة من السهول، عاملهم أحمد بن رحال، ورفدهم المقدم بوعزة الجيلالي البورزيني، على أن لا ينالهم أحد من أهل المدينة في مالهم ولا أنفسهم بظلم... وإذا أخذوا مال أحد من المدينة وسط قافلة من زمور أو غيرهم غلطاً يحلفون 15 منهم. وإن أنكرهم المديني يحلف حلفة واحدة. وما كان من دعاوي القاضي عليهم فلا مدخل للمزراك فيه ومن كسر المزراك يعطى مائة ريال» (الترافد مؤرخ بتاريخ 18 جمادى الثانية 1310).

(45) قارن عمر أفا، «ألواح قبائل سوس»، م.س.؛ وما أورده العربي مزين عن أعراف قبائل أيت عطا.

لآخر ضعيف[46]، بل ينحصر في كيفية تنظيم العلاقات التبادلية وكيفية تنظيم التواصل مع الآخرين. ثم إن الرفود يدخل في باب المصالحات بين القبائل، ولذلك يعتبر الرفود عنصرا مساعدا ومكملا للوظيفة التحكيمية التي كان المخزن يمارسها باستمرار ويحافظ بواسطتها على التوازنات الاجتماعية[47].

الرفود محدود في الزمان : لقد أشرنا إلى أن مدة الرفود محدودة. فهي لا تتعدى سنة واحدة. ولهذا فالرفود كان يجدد باستمرار متى دعت الحاجة إلى عقده، لحل خلاف أو تلافي فتنة. فالترافد بهذا المعنى زواج مصلحة تلجأ إليه الأطراف عند الضرورة، لإحلال الانفراج محل التوتر. ويمكن أن تلغيه، تحت أي ذريعة[48]. ويظهر أن الطرف القوي هو الذي كان لا يهمه استمرار الترافد، وفي هذه الحالة يعمد الطرف الآخر إلى شراء الرفود أو تجديده. فقد اتهم قائد من العكبان (اعراب الرباط) قائدا آخر بأنه قدم عند جيرانه من زعير «وظفر معهم بأن يسقط الرفود بيننا ــ يقول القائد ــ وبينهم». وأضاف متشكيا إلى السلطان : «وعدت من ذلك، تسايس الأمر ونلاينه حتى أخذوا مني زعير ثمانين ريالا، على إخماد نار الفتنة وترافدت معهم إلى العام الآتي»[49]. وهكذا، فإنه كان في إمكان الأطراف المترافدة خرق الرفود. وخرق الرفود يعني تجدد الاضطراب أو إعلان الحرب بين الطرفين، لأن أحدهما خان كلمته وتنكر لمسؤوليته وتحمله. وهنا يوضع شرف الطرف الثاني على المحك، فيطالب بتعويضه عن خرق الالتزام وهو ما يسمى بكسر العار أو المزراك[50].

---

(46) مثل حماية الرحل للمستقرين في نواحي تافيلالت وهو ما يعبر عنه : بـ«تَايْسًا» قارن ما أورده العربي مزين في الموضوع : **المرجع السابق**، ص. 45.

(47) عن هذه الوظيفة، يراجع ما كتبه جرمان عياش في : **دراسات في تاريخ المغرب**، الطبعة الأولى، 1986، ص. 145ـ163.

(48) من عوامل خرْق الرفود: التنكر للجوار والقتل وعدم رد السرقة المكتشفة وعدم مراعاة أحكام الرفود بصفة عامة.

(49) الهواري بن قاسم العكّباني، إلى السلطان مولاي عبد العزيز، 4 جمادى الأولى 1312 الموافق 3 نونبر 1894 (**وثائق الخزانة الحسنية بالرباط**).

(50) اتهم القائد محمد بن الميلودي بن قس الزعري قائد الزيايدة عبد الله الزيادي، بنصب 400 ريال لإخوانه الذين كانوا في طريقهم لأسواق الشاوية. وطلب من السلطان أن ينصف إخوانه، لأن كل قائد رفّاد عن إخوانه. وهو يريد أخذ 400 ريال من الزيادي وردها للمنهوبين زيادة على «عرف القبائل في الرفود وكسر المزراك» (محمد بن الميلودي بن قس الأموي عبد العزيز، 3 ربيع الأول 1312 الموافق 4 شتنبر 1894، **وثائق الخزانة الحسنية، الرباط**).

الرفود وإشهاد العدول : في حالة قوة المخزن، كانت القبائل تحذر عقابه، وتتردد قبل الاحتكام إلى السيف، وتنتظر تدخل المخزن لحل الخلاف، ودفع المتنازعين إلى الصلح والترافد. ويظهر أن تكرر الخلافات أو تزايد وتيرتها مع ضعف المخزن وتدخل العوامل التي نبهنا إلى بعضها، يظهر أن ذلك التطور هو الذي بدأ يدفع المخزن إلى إلزام الأطراف إلى الاحتكام إلى شكلية الكتابة العدلية، والالتزام أمام العدول.

إن هذا التطور في العلاقات الاجتماعية يثير عدة تساؤلات : فهل فقدت الالتزامات غير المكتوبة أو بدأت تفقد قيمتها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فبدأ الناس يلجأون إلى تدوين التزاماتهم أمام العدول؟ وهل كان اللجوء إلى العدول وإلى توثيق الرفود يلبي رغبة المخزن ليبني أمر الصلح بين القبائل على أساس متين؟ أو هل كتابة الإشهاد تعتبر بينة يستند عليها المخزن عند الاتهام وعند العقاب، أي أن كتابة الالتزام تعتبر إعذارا وإنذارا لا يبقى بعده إلا التعرض لانتقام المخزن؟

هذه كلها أسئلة صحيحة، تُظهر أن اللجوء إلى كتابة الالتزامات على قواد القبائل في إطار أعرافهم غير المدونة يعني أن تطورا إلى الأسوإ، بدأ يسود العلاقات بين القبائل فيما بينها من جهة، وفيما بينها وبين المخزن من جهة أخرى. ومعنى كل ذلك أن الانحلال والتفكك في البنى الاجتماعية والسياسية، قد ازداد بقدرما تناقصت هيبة المخزن، نتيجة لعوامل التدخل الأوروبي في الشؤون المغربية في أواخر القرن الماضي وبداية القرن العشرين.

وختاما، فإن هذا الموضوع يطرح أمامنا مسألة علاقة البوادي ببعضها، وعلاقتها بالمدن، خلال القرن التاسع عشر. ومن خلال التعرف على هذه العلاقة، نلمس استمرار ظاهرة الحضر والبدو..

لكن يبدو لنا أن الأمر لابد فيه من تحكيم للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وبمعنى أشمل طرح مسألة الدولة الإسلامية في تطورها... ثم إن الموضوع يطرح كذلك علاقة المخزن بالمجتمع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فالمخزن بدأ يلجأ إلى منظومة الترافد لإلزام قبائل حوز الرباط وسلا بالمحافظة على أمن المواصلات عبر الطريق الساحلية الرابطة بين الدار البيضاء والرباط من جهة وبين مكناس وسلا من جهة أخرى، وكذلك إلزام القبائل بالمحافظة على الأمن فيما بينها.

وإذا كان هذا الأمر ينسجم مع الدور التحكيمي للمخزن، فإنه ينبئ بتطور الأحوال على حساب الإستقرار والإستمرار، بفعل عوامل خارجية جدت على الوضع السياسي والإقتصادي بالمغرب.

وأخيراً، قد يلاحظ الباحث مدى تدهور الأوضاع العامة للدولة المغربية قبيل وفاة مولاي الحسن سنة 1894 وبعدها. وقد يلمس أثر الإستبداد الذي مارسه الحاجب الصدر أحمد بن موسى البخاري، في مُشاحنات القياد، وإشغالهم بنَهْب بعضهم بعضاً بواسطة إخوانهم، أي محكوميهم، مادام كل قائد يستطيع الدفاع عن نفسه، بتحميل غيره المسؤولية، واستعداده لشراء وظيفته !

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية
الربـــاط

أعمال الندوات

Colloques

- اللقاء المغربي الأول للسانيات والسيميائيات، عروض ومناقشات، 1979.
- أعمال ندوة ابن رشد، 1981.
- أعمال ندوة ابن خلدون، 1981.
- أعمال ندوة البحث اللساني والسيميائي، 1984.
- أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، 1985.
- أعمال ندوة الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن XIX، 1986.
- أعمال ندوة المغرب وهولندة، دراسات في التاريخ والهجرة واللسانيات وسيميائيات الثقافة، 1988.
- أعمال ندوة الإمام أبي حامد الغزالي، 1988.
- أعمال ندوة العلاقات بين البوادي والمدن في المغرب العربي، 1988.
- أعمال ندوة في الاقتصاد الإسلامي، 1989.
- أعمال ندوة ثلاثون سنة من البحث الجامعي بالمغرب :
  الجزء الأول : السوسيولوجيا المغربية المعاصرة، حصيلة وتقويم، 1988.
  الجزء الثاني : البحث الجغرافي بالمغرب، تقويم أولي، 1989.
  الجزء الثالث : البحث في تاريخ المغرب، حصيلة وتقويم، 1989.
  الجزء الرابع : اللسانيات الاجتماعية (Langues et société) (باللغات الأجنبية)، 1989.
- الدراسات الأدبية الجامعية بالمغرب، 1991.

طنجة في التاريخ المعاصر (1800 — 1956)، 1991.
طنجة في الآداب والفنون، 1992.
طنجة : المجال والاقتصاد والمجتمع، 1993.

- التاريخ واللسانيات، النص ومستويات التأويل (مائدة مستديرة)، 1992.
- الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، 1993.
- نظرية التلقي : إشكالات وتطبيقات، 1993.
- علم النفس وقضايا المجتمع المعاصر، 1993.
- دراسات فلسفية (أعمال مهداة إلى الأستاذ الطاهر وعزيز)، 1993.
- التحولات الاجتماعية المجالية الحديثة في الأرياف المغربية، 1993.
- الزكاة وانعكاساتها في المجالين الاقتصادي والاجتماعي، 1994.
- مجالات لغوية : الكليات والوسائط، 1994.
- في ذكرى جرمان عياش، 1994.
- المخطوط العربي وعلم المخطوطات، 1994.
- من قضايا التلقي والتأويل، 1995.
- مدينة أبي الجعد : الذاكرة والمستقبل، 1995.

- Actes 6° colloque international de linguistique fonctionnelle S.I.L.F. 1979.
- Le Maroc et la Hollande : Etude sur l'histoire, la migration, la langue et la culture :
  Volume 1 : Première rencontre universitaire, 1988.
  Volume 2 : Deuxième rencontre universitaire, 1990.
  Volume 3 : Troisième rencontre universitaire : La recherche scientifique au service du développement, 1992.
- Quatrième rencontre universitaire : Le Maroc et la Hollande une approche comparative des grands intérêts communs, 1915.
- Le Maroc et l'Allemagne : Première rencontre universitaire, 1991.
- Identité culturelle au Maghreb, 1991.
- Le Maroc et l'Atlantique (Table ronde), 1992.
- Westermarck et la société marocaine, 1993.
- Montagnes et Hauts-Pays de l'Afrique, 1993.
- Dialectologie et sciences humaines au Maroc, 1995.
- Maroc – Belgique :
  Première rencontre scientifique interuniversitaire, 1995.

مطبعة فضالة
3، زنقة ابن زيدون - المحمدية (المغرب)
الهاتف: 32.46.45 / 32.46.43 (03)
فاكس: 32.46.44 (03)

هـذا الكتـاب

سعت المساهمات التي يضمها هذا الكتاب إلى مساءلة مجموعة من نصوص «النوازل الفقهية» عما يمكن أن تقدمه للبحث في تاريخ المغرب، سواء بسبر أغوار هذه المادة وتمهيد عناصرها أو باكتشاف بعض الصعوبات التي تحتوي عليها والتي لابد للمؤرخ من الاحتراز منها أثناء تعامله مع «أدب النوازل».

وكانت الفترة الزمنية الطويلة التي تغطيها هذه المساهمات مناسبة للوقوفِ على نماذج متغايرة ومعالجةِ أكبر قدر من القضايا المحددة.

